Zeitschrift: Entretiens sur l'Antiquité classique

Herausgeber: Fondation Hardt pour l'étude de l'Antiquité classique

Band: 23 (1977)

Artikel: Zur Typologie und Literarisierung des frühchristlichen lateinischen Dialogs

Autor: Schmidt, Peter L.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-660768

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.10.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

III

PETER L. SCHMIDT

ZUR TYPOLOGIE UND LITERARISIERUNG DES FRÜHCHRISTLICHEN LATEINISCHEN DIALOGS

Die Zeiten dürften vorbei sein, in denen sich die Spannung zwischen der wissenschaftlichen Verpflichtung zu positivistischer Vollständigkeit und der Neigung zu paganem, mindestens antiklerikal getöntem Ressentiment gegenüber der christlichen Literatur in dem ingrimmigen Aperçu entladen konnte, Methodios habe in seinem *Symposion* das Meisterwerk Platons ins Christliche übertragen und entweiht — so R. Hirzel in seiner klassischen Darstellung des antiken Dialogs [1]. Ebenfalls dürften, so ist zu hoffen, die Zeiten vorüber sein, in denen Hirzels wenn auch knappe Charakterisierung des christlichen Dialogs auf den lapidaren Satz schrumpfen konnte, dass dieser im lateinischen Bereich literarischen Rang mit dem *Octavius* des Minucius Felix erreicht habe und in den *Cassiciacum-Dialogen* Augustins gipfele — so F. Wehrli, im *Lexikon der Alten Welt* (Zürich/Stuttgart 1965), 725, und danach E. G. Schmidt, im *Kleinen Pauly* II (Stuttgart 1967), 1576. Mit Minucius und Augustin sind denn auch die Namen bezeichnet, die die philologische Allgemeinbildung zum lateinischen Dialog der Spätantike umgreifen; nur die Datierung des *Octavius* und die Historizität der augustinischen

[1] R. HIRZEL, *Der Dialog* II (Leipzig 1895), 366 ff.

Frühdialoge haben es zu einer eigenen Forschungsgeschichte gebracht.

Nun liegen mittlerweile zwei umfängliche Monographien zu unserem Thema vor [1], so dass — insbesondere nach den eingehenden und auf den ersten Blick erschöpfenden Darlegungen von Voss — wenig mehr zu sagen zu sein scheint. Ich habe vor einigen Jahren in einer Rezension [2] manche grundsätzliche Bedenken zu Voss angemeldet und werde auch im Folgenden bisweilen in Distanz zu ihm argumentieren müssen; eben deshalb möchte ich vorab nachdrücklich unterstreichen, dass er nicht nur in Einzelinterpretationen erheblich über Hoffmann hinaus gekommen ist, sondern dass seine umfassende Detailkompetenz sich in einer Reihe von Streiflichtern, Anmerkungen und Exkursen niedergeschlagen hat, denen ich weiterführende Anregungen verdanke.

Eine Selbstbeschränkung beider Bücher rechtfertigt unser Unternehmen in jedem Fall, die Eingrenzung auf das Textmaterial bis zum Jahre 400 n. Chr. ; beide behandeln zudem griechische wie lateinische Dialoge ungeschieden [3]. Eine Aufgabe musste also darin bestehen, ein innerhalb eines durch

[1] M. HOFFMANN, *Der Dialog bei den christlichen Schriftstellern der ersten vier Jahrhunderte* (Berlin 1966); vgl. die Besprechungen von H. BERTHOLD, in *DLZ* 89 (1968), 493-497, und B. R. VOSS, in *Gnomon* 40 (1968), 271-276 (weniger substantiell). B. R. VOSS, *Der Dialog in der frühchristlichen Literatur* (München 1970). Ältere Zusammenfassungen des Materials etwa bei O. BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur* I (Freiburg ^{2}1913), 180 ff.; II (^{2}1914), 20 f.; III (^{2}1923), 28 ff.; IV (^{2}1924), 7; 12 f.; 426 f.; 429 f.; O. ZÖCKLER, *Der Dialog im Dienste der Apologetik* (Gütersloh 1894) (aus : *Beweis des Glaubens* 29 (1893) ; Ergänzungen *ibid.*, 30 (1894), 359-362 ; 437-439); jüngere bei G. BARDY, *Dialog* (christlich), in *RAC* 3 (1957), 945-955, und E. BERTAUD, *Dialogues spirituels*, in *Dictionnaire de Spiritualité* 3 (1957), 834-850.

[2] In *Poetica* 5 (1972), 121-126 ; vgl. ausserdem J. FONTAINE, in *Latomus* 31 (1972), 553-556 ; H. REYNEN, in *Gymnasium* 79 (1972), 121-124 (kritischer) ; W. SPEYER, in *JbAC* 15 (1972), 201-206 (materialreiche Ergänzung) ; G.-M. de DURAND, in *RSPh* 57 (1973), 461-465.

[3] Wie auch alle anderen mit Ausnahme von H. JORDAN, *Geschichte der altchristlichen Literatur* (Leipzig 1911), 254-262.

bestimmte Definitionskriterien abgesteckten Bereiches nach Möglichkeit vollständiges Repertorium der lateinischen Texte zusammenzustellen, um zunächst einmal die Quantität der betreffenden Textproduktion zu dokumentieren; von den resultierenden 43 Nummern [1] kommen bei Hoffmann nur 6 und bei Voss 16 eigens zur Sprache.

Ein weiterer Grund, unser Thema erneut anzugehen, berührt methodische Fragen, wie sie sich bei gattungstheoretischen bzw. gattungsgeschichtlichen Untersuchungen immer wieder stellen: Der evangelische Theologe Hoffmann hat in der Tradition der formgeschichtlichen — die bei Voss (*Der Dialog...*, 17) phänomenologisch heisst — Analyse einer Präsentation des Materials nach Dialogtypen den Vorzug gegeben [2] und dabei in Kauf genommen, dass die Dialoge — etwa des Methodios — zwei verschiedenen Typen zuzuordnen waren. Der Philologe Voss wendet, wie nur zu erwarten, gegen diesen typologischen Ansatz ein, dass eine solche Gliederung des Stoffes nach inhaltlich-formalen Kriterien eine scheinbare Systematik vortäusche und Zusammengehöriges auseinanderreisse, stellt sich aber nicht der Frage, ob eine chronologische Anordnung, die griechische wie lateinische Dialoge « in der angenommenen Reihenfolge ihrer Entstehung » (!) (S. 18) traktiert, wirklich einen Gewinn für die Transparenz der Gattungskontinuität abwirft, wenn gegen Ende konstatiert werden muss, dass « von Kontinuität... streng genommen nicht zu sprechen (ist), jedenfalls nicht im Hinblick auf den literarischen Bereich » (S. 353). Zudem mutet bei einer solchen mindestens dem An-

[1] Vgl. ausserdem *infra* S. 115 Anm. 1 (Iulianus Pomerius), S. 144 und 166 (Ps.-Minucius), S. 142 Anm. 2 (Eugenius) und S. 142 Anm. 2 (Maximin und Palladius).

[2] Vgl. *Der Dialog...*, 1; ähnlich wie Bardy differenziert er nach apologetischen, dogmatisch-polemischen (Bardy: theologischen) und philosophischen Dialogen. Bardys vierter Typ, der biographische (= hagiographische) Dialog, fällt nach Hoffmanns Zeitgrenze (vgl. *op. cit.*, 7); ein fünfter, die Dialogisierung biblischer Stoffe (G. Bardy, in *RAC* 3, 954; B. R. Voss, *Der Dialog...*, 174; 338 f.), scheint in der lateinischen Spätantike nicht vertreten zu sein.

spruch nach gattungsgeschichtlichen Orientierung merkwürdig an, wenn Voss Hoffmanns — nur typologisch legitime — Zeitgrenze von 400 akzeptiert, weil sich bis dahin die Haupttypen ausgebildet hätten, sie aber andererseits zugunsten der *Martins-Dialoge* des Sulpicius Severus (Nr. 39) durchbricht, weil sie als eigentümliche Ausprägung der Dialogform anzusprechen seien (S. 14 f.). Ausserdem würde zu einer Gattungsgeschichte auch die Darstellung des Verfalls — etwa die Erstarrung der Form — und seine Erklärung gehören.

Ich sehe deshalb die Aufgabe meines Beitrags nicht darin, auf Details von Argumentationsstrategie und entsprechender Dialogführung einzugehen, sondern zuerst den Rahmen etwas genauer abzustecken und zu begründen, innerhalb dessen sich eine solche Detailanalyse zu bewegen, an dem sie sich als Impuls wie als Begrenzung zu orientieren hätte. Dieser Rahmen ist durch die im Titel angesprochenen Begriffe bestimmt : Im Unterschied zu Voss, der für seine Zwecke 'Dialog' als « schriftliche Wiedergabe eines Gespräches » definiert (S. 13), meint hier die Textsorte Dialog vorläufig und ganz formal eine Abfolge von teils längeren, teils kürzeren Stellungnahmen (Aussagen, Fragen), zu einem bestimmten Thema, die mehreren, meist aber zwei Sprechern zugeordnet sind und durch narrativ-deskriptive Partien gerahmt oder verbunden sein können. Die gattungsspezifische Differenz zu primär epischen Formen wie dem Roman oder der Novelle besteht darin, dass dort, sofern eine These im Rahmen des Handlungszusammenhanges aktualisiert wird, diese sowohl in Passagen, die über diese Handlung berichten, als auch in solchen, die innerhalb des Handlungsablaufes stehende Gespräche wiedergeben, entfaltet wird. Der Dialog dagegen realisiert sein Thema nicht in Handlungsabfolgen, über die berichtet werden könnte, sondern expliziert es ausschliesslich im Wechselgespräch. Hier liegt auch der Unterschied von Dialog und Drama, das sein Thema wie die epische Gattung in Handlungszusammenhängen darstellt ; der Erzähler fällt weg, die Akteure 'erzählen' ihre Geschichte selbst, indem sie sie — vor-

wiegend im Gespräch, in Rede und Widerrede — voragieren. Der Dialog, der wie das Drama fast ausschliesslich aus Gesprächselementen besteht, geht sein Thema direkt, ohne den (Roman wie Drama gemeinsamen) Umweg über Handlungsabläufe an, indem er es gewissermassen abstrakt darbietet ; die Dialogpartner sind selten zugleich auch Akteure. Daraus folgt, dass die situationsgebundenen, nicht themenorientierten Wechselgespräche der *Märtyrerakten* — an dieser Stelle trifft die Kritik von Voss (S. 13 f.) an Hoffmann [1] —, aber auch die Dialogeinlagen in narrativen Grossformen [2] hier entfallen.

Christlich bezeichnet in unserem Zusammenhang, wie sich versteht, nicht die Konfession des Verfassers, sondern die spezifisch christliche Thematik, die es im gegebenen Fall zu verifizieren gilt. Frühchristlich bedeutet den Raum der Spätan-

[1] M. HOFFMANN, *Der Dialog...*, 7 ; 41 ff. Geht es hier um Verhör, Bekenntnis und vorbildliche Bewährung im Martyrium, so bleibt es in Nr. 10 trotz vergleichbarer Situation und hagiographischer Stilisierung (*infra* S. 131) primär bei einer dogmatischen, also auch thematisch rezipierbaren Kontroverse, die Sache interessiert mindestens ebensosehr wie die Person. Umgekehrt bleiben die — teils als Verhör, teils als vielstimmige Kontroverse gegebenen — Protokolle der Disputationen von Aquileia 381 (*infra* S. 138 Anm. 3) und Karthago 411 (*infra* S. 129 f.; 134; 139) auf der Stufe von historischen Dokumenten.

[2] So das 315 spielende, aber im 5. Jh. verfasste Streitgespräch des Papstes Silvester mit zwölf jüdischen Kontrahenten vor Kaiser Konstantin und seiner hier judaisierenden Mutter Helena unter der Leitung zweier Schiedsrichter, das im 2. Buch der *Acta Silvestri* erhalten ist (ed. B. MOMBRITIUS, *Sanctuarium* II (Paris ²1910), 516-29 ; Ergänzungen bei C. NARBEY, *Suppl. aux Acta Sanctorum* II (Paris 1900), 172 ff. ; vollständiger zitiert aus den Handschriften W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung und Silvester-Legende*, in *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit. Ausgewählte Aufsätze* (Düsseldorf 1948 ; zuerst Roma 1924), 390 ff. (zum Entstehungsdatum und zur römischen Provenienz : 409 ff.) ; vgl. A. L. WILLIAMS (zu Typ I), 339 ff. ; G. BARDY, in *RAC* 3, 948 ; B. BLUMENKRANZ (vor Nr. 2), 44 ff. Typologisch ist diese Disputation der anti-jüdischen Variante des Kontroversdialogs zuzurechnen ; zu Parallelen mit Nr. 2 vgl. B. BLUMENKRANZ, 46, und W. LEVISON, *Konstantinische Schenkung...*, 416 f., zur Benutzung von Nr. 24 : 426 ff. Aus dem griechischen Bereich bezieht B. R. VOSS (*Der Dialog...*, 14 ; 17 ; 60 ff.) die Dialogpartien der *Pseudo-Klementinen* ein, die (S. 17) « wirkliche Dialoge » enthielten, nach M. HOFFMANN (*Der Dialog...*, 5) hingegen « Gespräche ohne eigentlichen Dialogcharakter » sind. Vgl. auch P. L. SCHMIDT, *art. cit.*, 122 f. ; B. R. VOSS, 365 f. und R. HIRZEL, *Der Dialog* II 343.

tike; gemeint sind Texte vom 3. bis zum frühen 7. Jh., vom *Octavius* des Minucius Felix bis zu den *Synonyma* Isidors. Dass diese mit dem Rahmen unseres Kolloquiums gegebene chronologische Grenze in erster Linie der Arbeitsökonomie dient, wird dort evident, wo die Tradition einzelner Dialogtypen bis in das lateinische Mittelalter hinüberreicht.

Ähnlich pragmatisch begründet ist die Beschränkung auf den lateinischen, d.h. den in lateinischer Sprache konzipierten Dialog. Allerdings ist dieser Schnitt nicht so leicht wie der chronologische durchzuführen bzw. zu rechtfertigen; Hoffmann und Voss könnten gute Argumente für ihre Einbeziehung des griechischen Dialogs beibringen. Manche Dialoge — so Nr. 18, 25, 26 und 37 — sind im griechischen Sprachraum entstanden, andere, ursprünglich griechisch — so die antimanichäischen *Acta Archelai* [1] —, nur in lateinischer Übersetzung erhalten; sie veranschaulichen ganz unmittelbar die von der patristischen Literatur des Ostens ausgehenden Wirkungen. Weiter sind die meisten Dialogtypen auch im griechischen Bereich vertreten, und dass die griechischen Gegenstücke nicht nur als typologische Analogien zu verstehen sind, bezeugt als zweites Exempel der *Adamantios-Dialog* in der Übersetzung Rufins. Mit den Einflüssen solcher Vorbilder — etwa im Umkreis des Kontroversdialogs — ist stets zu rechen.

Es scheint indes vertretbar, in einem ersten Schritt von einem Repertoire präsumptiv lateinischer Dialoge auszugehen, um dann Kontakte mit wie Kontraste zu den griechischen Analogien besser konturieren zu können. Es sieht so aus, als ob dort die Wirkung Platons zu einer ausgeglicheneren Proportion von christlich-philosophischen (Typ II) zu polemischen (Typ I) Dialogen beigetragen haben könnte, während jener Typ im Lateinischen nur durch Augustin repräsentiert ist. Die Nennung Platons evoziert jedoch eine angemessene Berücksichtigung des *Platonis aemulus*, und unter dem Aspekt der — zumeist nur formal

[1] Vgl. B. R. Voss, 149 ff.; vgl. auch 135 ff.

realisierten — Rezeption des ciceronischen Dialogs scheint die Beschränkung auf den lateinischen Bereich mindestens in einem Punkte auch prinzipiell legitimierbar.

I

Wenn ich in einem ersten Durchgang den typologischen Ansatz von Bardy und Hoffmann, der mir fruchtbarer und damit hier angemessener zu sein scheint als die gattungsgeschichtliche Intention von Voss, weiter zu führen und zu differenzieren suche, bleibt vorab der Begriff Typus noch etwas genauer zu erläutern. Er bezeichnet in der neueren gattungstheoretischen Diskussion [1] bald die Untergruppe einer historischen Gattung, bald eine ahistorische Konstante, eine « durchwaltende Tendenz » (Lämmert) unabhängig von ihrer formalen, d.h. historischen Realisierung. Typen dieser zweiten Art wären etwa die — vornehmlich, aber nicht ausschliesslich im Roman realisierten — Erzählhaltungen oder die einfachen Formen von Jolles. Postulieren wir, um das hier Gemeinte an dem Beispiel einer anderen Gattung zu verdeutlichen, im Umkreis des Satirischen die Typenreihe Invektive — Moralsatire — Sozialsatire, so lassen sich Lucilius und Senecas *Apokolokyntosis* der Invektive, Ennius, Horaz und Persius der Moralsatire und Varros *Menippeen* wie Juvenal der Sozialsatire zuordnen, obgleich bestimmte formal-inhaltliche Kontinuitäten einerseits Ennius, Varro und Seneca und andererseits Lucilius, Horaz, Persius und Juvenal um- und übergreifen, die ihrerseits durch ausdrückliche Berufung auf den bzw. die Archegeten der Gattung und gezielte Imitation der

[1] Vgl. E. LÄMMERT, *Bauformen des Erzählens* (Stuttgart 1955), 9 ff. ; J. BRUMMACK, « Zu Begriff und Theorie der Satire », in *Deutsche Vierteljahresschr. f. Lit. wiss. u. Geistesgesch.* 45 (1971), Sonderheft, 277 ff. ; K. W. HEMPFER, *Gattungstheorie* (München 1973), 23 ff.

Vorgänger eine Gattungsgeschichte aufbauen, an der eine gattungsgeschichtliche — im Unterschied zu einer typologischen — Betrachtungsweise anzusetzen hat. Die Typen werden aus dem historischen Material gewonnen, zu deren Deskription sie taugen sollen, ihre Definitionskriterien sind jedoch nicht auf die betreffende Gattung beschränkt.

Beide Typus-Begriffe lassen sich für unsere Zwecke so adaptieren, dass unter Typ hier durchaus eine Untergruppe der Gattung (christlicher) Dialog zu verstehen ist, die jedoch nicht nach immanenten Kriterien abzugrenzen ist. Wenn Typologie bedeutet, « einen gegebenen Begriffsbereich nach bestimmten Gesichtspunkten mittels jeweils gleichartiger distinktiver Begriffe » aufzugliedern, so dass « jeder Typ... mindestens einen gleichrangigen Nachbarn » hat (Brummack), ist die Typenbildung — logisch gesehen — beliebig, sind gänzlich verschiedene Einteilungsprinzipien vorstellbar. In der antiken Dialogtheorie haben sich Typologien eingebürgert, die vom Erscheinungsbild des Textes ausgehen, ob das Gespräch häufig wechselt oder zu Lehrvorträgen tendiert, ob der Verfasser selbst oder eine andere, historische oder fiktive Figur dominiert, ob der Dialog in der Einleitung und verbindenden Zwischentexten szenisch ausgestaltet ist (erzählter, diegematischer Dialog) oder nur aus einer Iuxtaposition der Lemmata besteht (dramatischer Dialog) ; Voss, z.B., gliedert die Dialoge Augustins in literarische und nichtliterarische (Disputationsaufzeichnungen) und jene wiederum in szenische und nichtszenische Dialoge. Wer hingegen eine Typologie nicht als blosse Gliederungshilfe, sondern als Interpretationsvorgabe und adäquaten Frageraster intendiert, wird, wie am Beispiel der Satire angedeutet, nicht nach formalen, sondern nach funktionalen Ordnungsbegriffen suchen. Es geht also darum, den christlichen Dialog nach Inhalt wie Funktion zu untergliedern, in der inhaltlich-funktionalen Homogenität den Abstand zu den anderen Typen hervortreten zu lassen, und erst dann nach der ästhetischen Realisierung der verschiedenen Funktionen zu fragen.

I. Der dogmatische Kontroversdialog.

Quantitativ liegt hier eindeutig der Schwerpunkt der christlichen lateinischen Dialogproduktion, und dies Resultat überrascht um so mehr, als allenfalls Minucius (Nr. 4) und Hieronymus (Nr. 18 und 19) allgemeiner bekannt sind ; manches ist noch nicht publiziert (Nr. 3). Im Unterschied zu Typ II sind in diesem Bereich die Themen nicht autonom gesetzt oder durch die philosophisch-theologische Diskussion bereitgestellt, vielmehr in der Abfolge der kirchengeschichtlichen Konflikte vorgegeben. In der Serie der dialogischen Auseinandersetzungen mit Juden, Heiden und Häretikern spiegelt sich die *historia ecclesiastica* des 3. bis 6. Jh. in ihren Phasen und Schwerpunkten ; alle wichtigeren Häresien sind vertreten, wobei natürlich die Kontroversen mit den Homöusianern den grössten Raum einnehmen. Dass sich auch die Angegriffenen mit dieser Waffe zur Wehr setzten, wie der Manichäer Faustus von Mileve (Nr. 6), ist nur zu erwarten.

In der Funktion von Bekämpfung und Widerlegung des jeweiligen Gegners ist die typologische Homogenität gegeben. Ganz konventionell und theoretisch nicht begründet wäre demgegenüber die Separierung des apologetischen, antijüdischen bzw. anti-paganen vom dogmatisch-polemischen Dialog, wie sie Hoffmann vornimmt [1]. Er wird widerlegt durch die *Consultationes Zacchaei et Apollonii* (Nr. 1), einem Kompendium aller Kontroversrichtungen, das beweist, wie die Christen die Identität dieses Dialogtyps empfunden haben. Hier muss sich der schon mit dem Ende von Buch I bekehrte heidnische Philosoph Apollonius noch die Hauptargumente gegen die Juden (II 4-10) und Häretiker (II 11-18, Manichäer und Markioniten, Photinianer und Sabellianer, Patripassianer, Arianer und Novatianer) anhören, um sich dann in Buch III über die ideale christliche —

[1] Vgl. auch G. Bardy, der in *RAC* 3, 949, den antihäretischen Kontroversdialog ganz blass « theologisch » nennt.

und das heisst hier monastische — Lebensführung belehren zu lassen.

Während in diesem Beispiel die Didaxe die Kontroverse ergänzt und übergreift, ist sonst die Struktur in der Weise schematisiert, dass ein (orthodoxer) Christ einem Andersgläubigen oder Abweichler gegenüber steht. Eine Ausnahme ist der Dialog des Vigilius von Thapsus (Nr. 15), wo es Athanasius mit mehreren verwandten Richtungen zugleich aufnimmt, vgl. I 5. Zuerst scheidet Sabellius gegen Photinus, Arius und Athanasius aus, dann Photinus gegen die beiden Hauptkontrahenten, die sich am Ende allein gegenüberstehen. Bemerkenswert ist weiterhin das Augustin-Florileg (Nr. 5), von dessen fünf Büchern die ersten beiden der geschichtstheologischen Intention der *Civitas dei* und die letzten drei der paganen Theologie (*civilis* — *Platonica* — *naturalis*) gewidmet sind. Die von Augustin bekämpften und zitierten Positionen werden zu Blöcken verdichtet und einzelnen Sprechern zugewiesen, Politikern (Scipio, Scaevola), Schriftstellern (Sallust, Cicero, Apuleius, Seneca, Varro) oder anonymen Konzentraten (Romanus, Stoicus, Mathematicus), denen der Kirchenvater je mit seinen Worten entgegnet. Im Kontext der sekundären Dialogisierung von Buchtexten wird auf dies eigenartige Produkt zurückzukommen sein.

Wenn damit ein Dialog unter dem Namen Augustins läuft, der mindestens in dieser Form nicht von ihm stammt, ist ein Phänomen berührt, das in besonderer Weise für den Typ des Kontrovers-Dialogs bezeichnend ist, die unverhältnismässig grosse Anzahl von Anonyma (Nr. 1 ; 11) und zumal Pseudepigrapha (Nr. 3 ; 5 ; 13 ; 14 ; 17 ; 23) [1]. Offensichtlich kam es mehr auf das griffig formulierte Argument als auf den Namen des Verfassers an, und wenn ein Autor, musste es eine Autorität

[1] Nach W. Speyer, *Die literarische Fälschung im heidnischen und christlichen Altertum*, HAW I 2 (München 1971), 33 und 177, wird bei Nr. 14 und 23 wie bei 33 der Hauptunterredner zum Verfasser. Dasselbe gilt auch für Nr. 24, das die *communis opinio* ohne zwingende Gründe einem jüngeren Arnobius zuteilt.

sein : Die Fälschung zur Glaubenswerbung wird in diesen Fällen ausnahmslos Augustin untergeschoben. Der *horror vacui* der Vulgattradition, doch auch die Zuschreibungsfreude noch der modernen Forschung geht deshalb konsequent an der intendierten Funktion solcher Gebrauchsliteratur vorbei ; profitiert davon haben Euagrius (Nr. 2) [1] und vor allem Vigilius von Thapsus, dem dann oder wann die Nr. 13, 14, 23 und 24 zugewiesen wurden [2] ; Nr. 1 soll nach G. Morin von Firmicus Maternus stammen [3] usf. usf.

Bei der allgemein, d.h. auch in anderen Gattungen der Kontroversliteratur sich aufdrängenden Frage nach der Funktion der Polemik genügen hier vorerst einige Bemerkungen zu Titel und Vorreden ; wie die Funktion den Dialog als solchen prägt, wird im Zusammenhang mit der literarischen Realisierung dieses Programms zu besprechen sein. Ungeachtet der Differenzen der Überlieferung, soweit bekannt, und der divergierenden Verlässlichkeit der bei Migne abgedruckten Editionen darf als sicher gelten, dass gerade bei diesem Typ die spezifischen Tendenzen schon im Titel ihren Ausdruck finden. Die traditionelle Benennung Dialog (= Zwiegespräch, Unterhaltung) tritt nurmehr relativ selten in Erscheinung (vgl. Nr. 15 ; 17 ; 18 ; 19 ; 26) ; zu ihr gesellt sich das offiziellere Disputatio (Nr. 25 und zu 3 ; 5 ; 7 ; 26 im Text : zu Nr. 8 vgl. Aug. *Retract.* II

[1] Vgl. M. SCHANZ, *Geschichte der römischen Literatur* IV 2 (München 1920), 528, und B. AXELSON, « Ein drittes Werk des Firmicus Maternus ? », in *Bull. Soc. Roy. des Lettres de Lund* 1936/7, 110 f.

[2] Nr. 13, 14 und 23 sind nach B. BLUMENKRANZ, « La survie médiévale de saint Augustin à travers ses apocryphes », in *Augustinus Magister* II (Paris 1954), 1008 f. ; 1010, von Vigilius Augustin untergeschoben ; hingegen stammen Nr. 13 und 23 nach G. BARDY (zu Nr. 15), 3007 nicht von Vigilius ; zu Nr. 14 — weder von Augustin noch von Vigilius — vgl. B. R. VOSS, *Der Dialog...*, 366 ff., auch G. FICKER (zu Nr. 15), 77 f.

[3] Vgl. zu Nr. 1, dagegen B. AXELSON, *art. cit.* (zustimmend K. ZIEGLER, in *RAC* 7 (1969), 950), zur Entstehung im afrikanischen Freundeskreis Augustins um 412 vgl. P. COURCELLE (zu Nr. 1), zumal 261-64 ; 274 f., anders G.M. COLOMBÁS, « Sobre el autor de las Consultationes Zacchaei et Apollonii », in *Studia Monastica* 14 (1972), 7 ff. ohne zwingende Gründe.

33,1). Das Element des Streites, der Kontroverse äussert sich in Präpositionen wie *contra*, *adversus* — seltener sind *cum*, *inter* — und vor allem in dem Begriff der Altercatio (Nr. 2 ; 3 ; 5 ; 10 ; 24 und zu Nr. 7 vgl. *Retract.* I 15,1). Den Ausgleich im Sinne einer unter Christen angemessenen Umgangsform schafft dann Collatio, vgl. den Ambrosiaster zu *2 Tim.* 2,15 : *Conlatio ergo inter Dei servos esse debet, non altercatio* ; von *lenis conlatio* spricht der Verfasser von Nr. 1 in der 2. *Vorrede*. *Collationes* heissen deshalb nicht nur die Dialoge Cassians und der Gallus des Sulpicius Severus bei Gennadius (*Liber de scriptoribus eccl.* 19), sondern auch die beiden antihäretischen Disputationen mit Maximin (Nr. 12) und Pascentius (Nr. 13), Nr. 5 in der *Praefatio* zu Buch V und Nr. 9 im Bericht von Possidius (*Vita Aug.* 16,4) [1].

Steht bei Typ II das gemeinsam zu erarbeitende Sachproblem schon im Titel im Vordergrund, so deutet im Falle des Kontroversdialogs das starke Zurücktreten von thematischen Überschriften — Nr. 2 *Altercatio legis*, Nr. 14 *De unitate trinitatis*, vgl. auch Nr. 11 und 17 — bei durchgehender Nennung der personal gefassten Gegenposition darauf hin, dass es von vornherein um Einwirkung auf die Rezipienten geht. Dass ein solcher Appell, d.h. zunächst die Provokation von Reaktionen, beabsichtigt ist, lässt sich vereinzelt auch den einleitenden programmatischen Äusserungen entnehmen. Zuerst ist, worauf die Richtung der Titel verweist, die Widerlegung der dogmatischen Gegner, *cum... profanorum perfidia suis vel maxime intellectibus destruatur* (Nr. 1, II, *Prol.* ; vgl. auch Nr. 11 a, I 16), oder die Blosslegung der häretischen Tendenz beabsichtigt : *necessario credidi... occultum et sub verbis catholicis latentem eorum impium prodere intellectum, quatenus detectus et denotatus fiat cunctis ubique*

[1] In Nr. 1, I, *Prol.*, wird als Ziel angegeben, *consultationes de contradictionibus facere ; disputatio* steht neben *conlatio* Aug. *Bapt.* II, 4, 5, vgl. noch *Epist.* 129,1 (*conlationem, quae pacifica et pacata esse debet*) und *Contra Cresc.* IV 66,83 (*et vos non ad contentionem, sed ad conlationem vocamus*) ; zur *Conlatio Carthaginiensis cum Donatistis* von 411 s. *infra* S. 129 Anm. 3; 139. Zu analogen Begriffen bei Cicero vgl. G. Zoll, *Cicero Platonis aemulus*, Diss. Freiburg i.d. Schw. (Zürich 1962), 46 ff.

perspicuus (Nr. 26, *Prol.*) [1]. Auch Orosius erhofft einen tiefgreifenden Anstoss von Hieronymus' *Dialog gegen die Pelagianer* (Nr. 19): *Hoc* [*sc.* die pelagianische Häresie] *et beatus Hieronymus, cuius eloquium universus Occidens... expectat — multi enim iam haeretici cum dogmatibus suis ipso oppugnante supplosi sunt —, ... in libro, quem nunc scribit, collata in modum dialogi altercatione confutat* (*Apol.* 4, 6; vgl. auch Hieronymus selbst, Nr. 19, *Prol.* 2, in *PL* XXIII 520 A) [2].

Für den christlichen Leser, wie häufiger betont wird, soll die antihäretische Argumentation der Belehrung dienen. So differenziert Hieronymus sententiös (Nr. 18, cap. 14, in *PL* XXIII 176 C): *Adversarius enim vincitur, discipulus docetur* [3]; *et tali studio scholae nostrae lumen accendi* (Nr. 17, in *PL* XLII 1207). Der Belehrung allerdings nicht im Sinne einer unverbindlichen Weitergabe von Information, sondern der Bestärkung in der dogmatischen Auseinandersetzung, *ut congrua brevitate monstretur, quid recipi debeat, quid caveri, cum et fidelium credulitas caelestibus confirmetur exemplis* (Nr. 1, II, *Prol.*), oder noch eindeutiger Nr. 14, *Prol.*: ... *ne aut illi* [sc. *religiosi*], *dum non accipiunt* [sc. *communis fidei rationem*], *incipiant ab infidelibus facile decipi... ne*

[1] Vgl. vorher: ... *necesse est sectatoribus veritatis prudenter captiosas eius sententias praevidere sapienterque detegere prolatasque in medium malleo veritatis conterere*; die *Nestoriana pravitas* kämpft *callidis syllogismorum argumentis adversus ipsa catholicae fidei fundamenta*. Ähnlich vom manichäischen Standpunkt aus (Nr. 6, *Prol.*): ... *non ab re visum est... propter callidas et astutas conferentium nobiscum propositiones scribere, quo, cum idem vos... captiosis circumvenire quaestiunculis voluerint, et ipsi ad respondendum vigilanter eis sitis instructi.*

[2] Indes stellt M. Schanz, IV 1 ([2]1914), 481 einen zu direkten Kausalnexus mit der Plünderung der bethlehemitischen Klöster im J. 416 her; eine primär religiöse Motivation ist nicht nachzuweisen, vgl. G. de Plinval, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme* (Paris/Lausanne 1943), 305 ff. (zum Dialog: S. 279 ff.; zur Datierung — Herbst 415 ? — Y.-M. Duval, in *REAug* 12 (1966), 19; 44); J. Ferguson, *Pelagius, a historical and theological study* (Cambridge 1956), 79 f., und J. N. D. Kelly (zu Nr. 18), 322 f.

[3] Vgl. auch Nr. 1, I, *Prol.*: ... *cum... in informatione... duplex bonum sit, quod et religio nostra, sicut est sancta et simplex, omnibus intimatur, et solent edocti credere, quod spreverint nescientes*, vgl. auch Nr. 11 a, I 8, *supra* S. 112 und zur Doppelfunktion der Kontroverse auch B. R. Voss, *Der Dialog...*, 363.

inermes tradere videar obsistentibus malis, dum adversus infideles non instruuntur munimine veritatis. Diese bestärkend-didaktische Funktion führt dort zu strukturellen Konsequenzen, wo — wie in den *Consultationes Zacchaei* — der Dialog als Kompendium der historischen Kontroversen angelegt ist : *Visum est ergo... clarius quidem a multis, sed sparsim dicta in corpore quodam credulitatis aperire* (I, *Prol.*). *Ita instructio ex multis collecta voluminibus breviarii vicem dabit, non omnia in singulis elaborans* (II, *Prol.*). Der Aufbau der drei Bücher schreitet von der Refutatio der paganen Position (Buch I) zu einer Widerlegung von Juden und Häretikern voran (Buch II), eingerahmt schon hier durch positive Aussagen zum Mysterium der Trinität (cap. 1-3 ; 19). Die positive Didaxe zur christlichen *forma vivendi* bestimmt dann das 3. Buch.

II. Der philosophisch-theologische Dialog.

Auch Hoffmann (*Der Dialog...*, 105) — und vor ihm Bardy — hatte seinen christlichphilosophischen Dialog von den Kontroversformen abgesetzt; in ihm würden dogmatische Themen ohne eigentlich polemischen Charakter behandelt. Dieser Typ, im Griechischen weiter verbreitet, im Lateinischen durch Augustin vorgestellt, gewinnt seine Homogenität durch die Rezeption der platonisch-ciceronischen Dialogtradition. In Ciceros Spätdialogen seit dem *Hortensius*, aber auch etwa bei Tacitus und Florus wird ein bestimmtes, vom Autor autonom ausgegrenztes Problem einer Lösung zugeführt : Ist Dichtung, Historiographie, Beredsamkeit oder Philosophie die würdigste Betätigung des Geistes ? Welche Gründe hat der Verfall der Beredsamkeit ? War Vergil ein Dichter oder ein Redner ? Ähnlich begrenzt sind die Themen in der christlichen Ausprägung des Typs. Dies gilt für eigentlich theologische Fragen, wie das Leben der Seele nach dem Tode (Nr. 40, Buch IV) ; es gilt aber auch für die Themen Augustins, ob er nun auf alte Fragen neue, christliche Antworten sucht (Nr. 27 ; 28 ; 29 ; 31)

oder bereits die Fragen im christlichen Welt- und Menschenbild wurzeln (Nr. 30 ; 32). Den Dialogpartnern als Vor-Bild des Publikums soll nicht einfach Information weitergegeben werden, sondern in der gemeinsamen Erarbeitung des Problems werden sie für die Entscheidung engagiert ; mehr als auf den Ausgang kommt es auf den Gang des Diskurses an.

III. Der didaktische Dialog.

Bei Gregor ist mit Buch IV (*De vita animae post mortem*) [1] die Funktion der Erbauung zur Belehrung hin überschritten ; ganz allmählich wächst die selbständige Didaxe aus allgemeineren Ergänzungsfragen heraus, die der Hörer Petrus im Kontext der Heiligenviten aufwirft und die in der markierten Rückkehr zum Faden der Erzählung in den ersten Büchern als Exkurse ausgewiesen sind [2]. Auch der Spielraum des Kontroversdialogs reichte, wie wir sahen, bis zur bestärkenden Instruktion. Es mag demnach überflüssig, ja systemwidrig erscheinen, den didaktischen Dialog als einen eigenen Typ abzugrenzen [3].

Indes stehen hier zunächst andere Inhalte zur Debatte, geht es um christliche Bildung, monastische Lebensführung oder Bibel-Exegese, nicht um Kontroverstheologie, christliche Philosophie oder Heiligenviten. Weiter werden die Gegenstandsbereiche des didaktischen Dialogs im allgemeinen nicht, wie

[1] Ist es Zufall, dass nach Nr. 30, 33 und 40, Buch IV mit dem nur in wenigen Exzerpten erhaltenen (vgl. A. SOLIGNAC, in *Dict. de Spiritualité* 8 (1974), 1595, und « Les fragments du 'De Natura Animae' de Julien Pomère (fin Ve siècle) », in *BLE* 75 (1974), 41 ff.) Werk *De natura animae* des Iulianus Pomerius (5.-6. Jh., vgl. M. SCHANZ, IV 2, 555, bezeugt bei Ps.-Gennadius, *Vir. ill.* 99 [*interrogantibus et rogantibus Iuliano episcopo et Vero presbytero dialogorum more respondens arte dialectica et sermone ingenio apto*] und Isidor, *Vir. ill.* 12, je mit Inhaltsangabe der acht Bücher) ein vierter Dialog diesem Sujet gewidmet ist ?

[2] Vgl. etwa Buch II, ed. U. MORICCA, 84 nach einigen Ergänzungsfragen: S. 79 ff.; S. 130 f.; Buch III, S. 182 f. etc.

[3] Zu Nr. 30 als Lehrdialog vgl. B. R. VOSS, *Der Dialog...*, 254 ff.; zu Nr. 32, S. 272 ff.; 276 f.; zu Nr. 41, S. 241 f. und allgemein S. 360 f.

etwa bei Typ II, von einer begrenzten Problemstellung her angegangen, die ebenso einlässlich wie überschaubar dargeboten werden soll ; jene Gespräche bleiben infolgedessen im Rahmen von 1 (Nr. 28 ; 30 ; 32), 2 (Nr. 29) oder 3 (Nr. 27 ; 31) Büchern [1]. Die Didaxe hingegen legt sich auf die Extreme einer möglichst umfassenden wie umfangreichen Traktierung bzw. einer knappen — teils punktuellen (Nr. 36 ; 38), teils systematischen (Nr. 37) —, zwei Bücher (Nr. 37) nicht übersteigenden Eisagoge [2] fest. Cassian bringt es in drei Folgen (10/7/7) auf insgesamt 24 Bücher ; Augustin hatte für *De musica* neben den erhaltenen sechs Büchern *De rhythmo* weitere sechs der Behandlung der Melodie vorbehalten (*Epist.* 101, 3), und zu welchen Proportionen seine Enzyklopädie mit den anderen sechs *artes* gediehen wäre, lässt sich leicht mutmassen.

Allerdings versteht sich auch der Kontroversdialog, soweit er Widerlegung und Polemik durch Belehrung übergreift, als eine Art von Einführung ; der Konflikt soll möglichst kurz und einprägsam ausgetragen werden. So stellen die (*supra* S. 113 f.) aus der Vorrede der *Consultationes* zitierten Beweggründe — kompendiöse Zusammenfassung und allenfalls nur andeutende Kürze — eine Verbindungslinie auch zu anderen theoretischen Vorüberlegungen dar, so z.B. zu Vigilius Nr. 15, *Prol.* : ... *quonam modo multiplices et numerosas haereticorum quaestiones responsionis brevitate refellerem et eorum sacrilega dicta variis et longis diffusa tractatibus compendioso disputationis luctamine superarem, ne prolixioribus prolixiora referens interminabilem et nimis laboriosam*

[1] Eine Mittelstellung nehmen die acht Bücher *De natura animae* des Iulianus Pomerius ein, s. *supra* S. 115 Anm. 1. Selbst Cassian geht pro Einzel-Thema nicht über 2 (Buch I/II; VII/VIII; IX/X; XIV/XV; XVI/XVII) bzw. 3 Bücher (Buch XI/XII/XIII; XXI/XXII/XXIII) hinaus.

[2] Die *Praefatio* des Iunillus (Nr. 37) verweist auf die *Regulae* des Paulus von Nisibis als Vorbild, *quibus ille discipulorum animos divinarum scripturarum superficie instructos, priusquam expositionis profunda patefaceret, solebat imbuere... ne sparsim et turbulente, sed regulariter singula docerentur... unde in duos brevissimos libellos regularia haec instituta collegi.* Auf der intendierten Kürze insistiert einleitend auch Eucherius (Nr. 36, vgl. I, *Praef.* : ... *consectans... necessariae brevitatis modum*). Vgl. auch *infra* S. 157.

legentibus materiam reliquissem ; auf Kürze insistieren Häretiker (Faustus, Nr. 6, *Prol.* : ... *haec... brevia... et concinna responsa... ne profusa... oratione legentium inundarentur ingenia, tam breviter...*, vgl. auch Nr. 1, II 19 f.) und Orthodoxe (Nr. 14, 1 : *praesentis libelli brevitate*), auf Prägnanz etwa Rusticus (Nr. 25, *Praef.* : *ut continue percurrat legentium memoriam*). Daraus ergibt sich zwangsläufig, dass auch bei Typ I der Umfang angemessen beschränkt werden muss [1], dass die Werke meist nur aus einem (Nr. 2 ; 4 ; 11 b ; 13 ; 14 ; 17 ; 18 ; 25), seltener aus zwei (Nr. 24 ; 26), höchstens aus drei Büchern (Nr. 1 ; 15 ; 19) bestehen.

Insofern der didaktische Dialog isagogische Funktion hat, ist die Grenze zu den beiden ersten Dialogtypen also nicht quantitativ, sondern qualitativ zu ziehen. Thema und Dialogisierung, Inhalt und Form stehen hier wie dort in einem je anderen Verhältnis zueinander, wie noch näher zu zeigen sein wird. Ob eine These diskutiert (Typ II) oder ein Konflikt antithetisch ausgetragen wird (Typ I), in beiden Fällen sind die Dialogpartner engagiert, tritt die dialogische Präsentation von der vorgegebenen oder vom Verfasser so akzentuierten, latent dialogisch strukturierten Problemdimension her an die Oberfläche, ist das dialogische Element nicht akzessorisch wie in den didaktischen Gesprächen, in denen die Konstellation der Partner durchweg auf ein Lehrer-Schülerverhältnis reduziert werden kann, die Funktion der Form also ganz wesentlich in der übersichtlichen Darbietung und Vermittlung von Information, nicht im Appell zu sehen ist.

An dieser Stelle greift das, was wir hier unter dem Stichwort 'didaktischer Dialog' behandeln, auf einen Bereich über, der gemeinhin unter dem Stichwort 'Erotapokriseis' zusammengefasst wird [2]. In Wirklichkeit jedoch umfasst dieser (unantike)

[1] Disputationsprotokolle und Buchdialoge — s. *infra* S. 129 f.; 142 f. — bleiben hier ausser Betracht. Eine Ausnahme bildet mit sieben Büchern nur Nr. 11 a.

[2] So der Artikel im *RAC* 6 (1966), 342-70, wo Heinrich Dörrie der nichtchristlichen Antike gewidmeter Abschnitt die Konturen klarer hervortreten lässt als Hermann Dörries (347 ff.), der unsere Nr. 36-38 als Zetemata-Literatur behandelt,

Begriff zwei typologisch verschiedene und in ihrem genetisch-historischen Zusammenhang mindestens 'fragwürdige' informierende Textformen, das klassische Schüler-Lehrer-Gespräch *per peusin et apokrisin, id est per interrogationem et responsionem* [1], und die Literatur der Quaestiones (Erotemata, Zetemata, Problemata), die isolierte Probleme — christlich zumeist aus der Heiligen Schrift — in lockerer Reihung traktieren. Gibt hier die Frage nur das Thema ab, und kann sich die Antwort zu kleinen Abhandlungen entwickeln, so wird die Struktur dort durch die rasche Sequenz von Fragen und Antworten konstituiert; bleibt hier Auswahl und Anordnung der Probleme ganz unsystematisch, so wird dort systematische Vollständigkeit bei aller isagogischen Kürze doch mindestens intendiert. Im einen Fall ist die Frage-Antwort-Folge des didaktischen Gespräches (Nr. 37, *Prol.* : *velut discipulis interrogantibus et magistro respondente*) nur ein Spezialfall des die Gattung konstituierenden Grundrhythmus von *interrogatio* und *responsio* (vgl. etwa Nr. 26, *Prol.* : *sub persona interrogantis haeretici et catholici respondentis*, vgl. *infra* S. 169; Iulianus Pomerius (*supra* S. 115 Anm. 1): *interrogantibus... dialogorum more respondens*; Nr. 41, II 14,2: *cum enim neque melius quaeri veritas possit quam interrogando et respondendo*); eine — reale oder fingierte — historische Dialogsituation kann vorausliegen [2].

---

die — überhaupt hier nicht einschlägigen — 24 Bücher Cassians als Einführung versteht (nach Ed. NORDEN, *Kleine Schriften* (Berlin 1966), 348 Anm. 54) und generell inhaltlicher Würdigung des Einzelwerks Priorität vor gattungstheoretischer Präzision einräumt.

[1] So der Bernensis 363 zur *Rhetorik* des Chirius Fortunatianus; unentbehrlich immer noch Ed. NORDEN, *Kleine Schriften*, 339 ff. (zuerst 1905); vgl. auch R. HIRZEL, *Der Dialog* II 364 f. Auch Jordan trennt richtig die Aporienliteratur (*Geschichte der altchr. Lit.*, 409 ff.) von den biblischen Einleitungsschriften (S. 423 ff., vgl. S. 426); Cassiodor (*Inst. div.* 10,1) hingegen stellt unter den *introductores Scripturae divinae* Eucherius und Iunillus zusammen.

[2] Augustin führt den Kern seiner Enzyklopädie auf seine Lehrtätigkeit im J. 387 zurück (*interrogans eos, qui mecum erant atque ab huius modi studiis non abhorrebant*, *Retract.* I 5,6), Eucherius bezieht sich auf Fragen seines Sohnes Salonius (I, *Praef.* : *audies quae sciscitatus es. in quibus iam nunc et interrogantem te et me respondentem recognosce*).

Im anderen Fall sind die Eingangsfragen Probleme, die sich der Verfasser selbst stellt oder aus einer ungeschiedenen Vielheit von Fragen herausdestilliert [1] und löst (*quaestio-solutio*). Auch dort, wo er auf brieflich vorgelegte Quästionen eines Freundes eingeht, entwickelt sich keine dialogische Diskussion mit einem personalen oder personal vorgestellten Gegenüber. Das schliesst nicht aus, dass — wie bei Nr. 36 und 38 [2] — vom Inhalt einer auf das Detail konzentrierten Bibelexegese her die Dialogform der lockeren Form der Zetemata angeglichen werden kann.

Es ist sehr bezeichnend, wie Hoffmann (*Der Dialog...*, 5) und Voss (*Der Dialog...*, 13 Anm. 2), von ihren Definitionen her diese Problemata mit diametral entgegengesetzten Argumenten beiseite lassen: Für Hoffmann, der es mit den « mehr oder weniger fiktiven, also literarischen Kunstdialoge(n) » zu tun haben will (S. 4), scheint der fassbare Realitätsgehalt ausschlaggebend zu sein, für Voss — der von einer « schriftliche(n) Wiedergabe eines Gespräches » ausgeht, « wobei Gespräch verstanden wird als mündlicher Gedankenaustausch zwischen Partnern, die einander unmittelbar gegenüber stehen » —, dass

[1] Zu Augustins *De diversis quaestionibus* (*CPL* 289), das von R. Hirzel, 377, fälschlich als Dialog eingeordnet wird (« dogmatische Excerpte aus wirklich gehaltenen Gesprächen ») vgl. *Retract.* I 25,1: *Cum autem dispersae fuissent per cartulas multas, quoniam... sicut interrogabar a fratribus, quando me vacantem videbant, nulla servata ordinatione dictatae sunt...*

[2] Das traditionell als unecht gilt, vgl. neben R. E. McNally (noch in *Isidoriana* (León 1961), 308 ff.) J. Madoz (zu Nr. 43), 42 und 81, und J. N. Hillgarth, in *Isidoriana*, 28; anders G. Bardy (zu Typ III), 22 f. und H. Dörries, in *RAC* 6, 352. Braulio indes weiss von zwei *Quästionen*-Werken Isidors (vgl. R. E. McNally [zu Nr. 38], 40); das Argument, dies sei der einzige Lehrer-Schüler-Dialog Isidors, ist offensichtlich absurd, die Parallelen zur irischen Kommentar-Praxis des 8. Jh. (R. E. McNally, in *Isidoriana*, 309 f., vgl. auch in *Traditio* 19 (zu Nr. 38), 39 f.) können Isidor-Rezeption anzeigen, und — allein entscheidende — sprachliche Unechtheitsargumente scheinen bisher nicht vorgelegt. Wenn echt, hätte Isidor wie Eucherius, der mit Buch II die Dialogform verlässt, Nr. 38 durch eine Quästionen-Reihe in eigenem Namen (*Mysticorum expositiones sacramentorum*, *CPL* 1195) ergänzt; wenn unecht, repräsentiert die kleine Schrift den Übergang dieser Ausprägung des Typs in das Mittelalter.

hier « kein wie auch immer geartetes Gespräch zugrunde (liegt) » (S. 13).

Ist bei den drei kleinen Einführungs-Dialogen in die Bibellektüre das spezifisch christliche Element mit dem Inhalt gegeben, so manifestiert es sich bei Cassian und in Augustins Enzyklopädie in sehr unterschiedlicher, ja antithetischer Richtung. Zunächst geht es beiden um ein umfassendes und existentiell verbindliches Bildungsideal, die Instruktion übergreift Entscheidungshilfen (Typ I) oder punktuelle Lösungen (Typ II und die Introduktorien). Cassians Publikum soll sich an Hand der *praecepta patrum* (*instituta*, *instructio*), wie die drei Vorreden unterstreichen, die exemplarische Lebensführung zumal der ägyptischen Anachoreten zu eigen machen ; seine *Collationes* geben sich als Fortbildungsprogramm für Mönche (*Conl.* XI, *Praef.*), Anachoreten wie Koinobiten (*Conl.* XVIII, *Praef.*) [1]. Demgegenüber hat sich Augustin vorgenommen, das traditionelle System der sieben freien Künste als einen ersten Schritt einer christlichen Bildung [2] zu integrieren, *per corporalia cupiens ad incorporalia quibusdam quasi passibus certis vel pervenire vel ducere* (*Retract.* I 5,6). Vor allem in *De musica* VI, *ubi est omnis fructus ceterorum* (*Epist.* 101,4 ; vgl. *Mus.* VI 1), ist die Harmonie der göttlichen Schöpfungsordnung erreicht. Peter Brown [3] hat zu Recht den « sense of purpose and continuity » als « the most striking feature of Augustine's 'Conversion' » bezeichnet. « This sense of continuity is all the more surprising, as Augustine had already heard of an alternative to a classical

[1] Vgl. J. Leroy, « Les préfaces des écrits monastiques de Jean Cassien », in *RAM* 42 (1966), 157 ff., hier 167 ff.

[2] Das Programm, als *prolusio* (*Epist.* 101,3) für klassisch gebildete Christen und zur Überwindung der *errores litterarum saecularium* bestimmt (*Mus.* VI 1), ist in *Ord.* II 9, 26 ff., insbesondere II 12, 35 ff., theoretisch fundiert, vgl. *Retract* I 3,1. Zu noch spezifischer christlichen Aspekten in *Mus.* VI vgl. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (Paris ²1958), 292 ff.; B. R. Voss, *Der Dialog...*, 270 f. und W. Kurzschenkel, *Die theologische Bestimmung der Musik* (Trier 1971), 142 ff.

[3] (Zur Nr. 27), 113, vgl. auch 121 f.

life 'in Philosophy' : that of the monks of Egypt». Nichts könnte diesen Kontrast besser illustrieren als der Vergleich von Augustins christlich überformter Enzyklopädie und Cassians *mönchischer Institutio*. Im Übergang von der paganen zur christlichen Gesellschaft und im Prozess von Augustins Konversion stehen die Bücher *De musica* an der Grenze dessen, was noch als christlich-didaktischer Dialog gelten darf [1].

IV. Der hagiographische Dialog.

Keiner besonderen Begründung bedarf die Abgrenzung einer vierten Textgruppe, die von der Forschung allgemein zutreffend beurteilt wird, nämlich der von Plezia sog. *histoire dialoguée*, des in ein Zwiegespräch gekleideten Berichtes über die Zeichen und Wunder, die *signa* und *virtutes* bestimmter Heiliger [2]. In den *Martins-Dialogen* des Sulpicius Severus lässt der Verfasser sich und den Freund Postumianus durch einen gallischen Schüler des Helden informieren, während es in den *Dialogen* Gregors der Autor selbst ist, der seine Information einem Hörer, einem Diakon Petrus, weitergibt. Dass es dabei vornehmlich — und für manche Interpreten ausschliesslich — um eine Variation der direkten Erzählung, also der Heiligen-Vita im engeren Sinn geht, wird von Sulpicius dort unterstrichen, wo er den Supplementcharakter des Dialogs hervorhebt (I 23,7 : *ut... ea te supplere compellerem, quae in illo tuo libro de virtutibus beati viri professus es praeterisse*) ; eine weitere Variante hat Sulpicius in den *Martins-Briefen* durchgespielt. Die neben der inhaltlichen Homogenität den Typus bestimmende Funktion ist mit der erbaulichen Intention der Hagiographie allgemein gegeben, wie sie präg-

[1] Die mit Boethius' *Kommentar zu Porphyrius' Eisagoge* (1. Fassung), einem Dialog des Verfassers mit dem fragenden Schüler Fabius (vgl. S. Brandt, in *CSEL* XLVIII (1906), VIII f. und allgemein *CPL* 881) eindeutig überschritten ist.

[2] Vgl. noch G. Bardy, in *RAC* 3, 953 f.

nant bei Gregor (Buch I, ed. U. Moricca, S. 16,5) formuliert ist: ... *aedificatio oritur ex memoria virtutum... in narratione vero signorum cognoscimus inventa ac retenta qualiter declaratur* [sc. *virtus*]. *et sunt nonnulli quos ad amorem patriae caelestis plus exempla quam praedicamenta succendunt.*

An dieser Stelle mag die Frage nicht ganz belanglos sein, ob die typologische Analogie auch als genetische Verwandtschaft gedeutet werden darf, ob eine direkte historische Linie von Gregor zu Sulpicius zurückführt [1]. Einerseits sind die Differenzen in der Applikation und Motivierung der Dialogform beträchtlich: Sulpicius bemüht sich um einen szenisch gestalteten Dialog in der Tradition Ciceros, auf den schon der ursprüngliche, in der handschriftlichen Überlieferung verloren gegangene Titel *Gallus* [2] weist; nach dem Hauptunterredner heissen z.B. auch Hortensius, Laelius und Cato, drei Partner führen neben anderen ciceronischen Gesprächen die *Academica* in ihrer zweiten Fassung vor, denen Sulpicius am meisten verpflichtet ist. Aus dem klassischen Dialogverständnis ist auch sein Bemühen abzuleiten, den Ablauf der Konversation nach einer gewissen Wahrscheinlichkeit anzulegen, das Beliebige in das glaubhaft Zufällige zu überführen: Postumianus ist soeben aus dem Osten zurückgekehrt und kann deshalb autoritativ und glaubwürdig davon sprechen, *qualiter in Oriente fides Christi floreat, quae sit sanctorum quies, quae instituta monachorum* (= Buch I). Wie der Verfasser einleitend (I 2,2) das Gespräch in Gang bringt und gegen Ende von Buch I die eigentlichen Martins-Erzählungen (Buch II/III) mit dem Wunsch der Leser seiner *Martins-Biographie* begründet, also einen Praefatio-Topos in den Dialog integriert, so weist er dort I 26,7 f. die Rolle des Erzählers dem Gallus zu: *At ego, inquam, arbitror rectius istud a Gallo esse poscendum, quippe qui plura noverit — neque*

[1] So ohne weiteres M. Plezia (vor Nr. 39), 492 und B. R. Voss, *Der Dialog...*, 351.

[2] Vgl. aber Hier. *In Ezech.* XI 36 (in *CC* LXXV 500); dass ich die Einteilung in drei Bücher für original halte, soll anderswo begründet werden.

enim ignorare potuit magistri facta discipulus. Dieselbe überlegte und überlegene Dialogregie verrät auch die Einführung des Priesters Refrigerius am Ende des 2. Buches (II 14,5 ff.), der im 3. Buch als zusätzlicher Garant für die Wahrheit des Berichts benötigt wird (III 1,3 : *proinde additum nobis Refrigerium auditorem eo inpensius gratulamur, quo promptius Postumianus iste, qui haec Orienti inferre festinat, quasi sub testibus consignatam abs te accepturus est veritatem* ; vgl. III 5,1 ; 7,5 ; 9,1 und 3). Die Figur des Refrigerius, dem die Taten Martins natürlich bestens bekannt sind (III 1,2 : *non ignarus quidem iste omnium, quaecumque memoranda sunt* ; § 3 : ... *hic a prima adulescentia Martinum secutus novit quidem omnia*), gibt auch Sulpicius Gelegenheit kurz anzudeuten, warum er sich dies alles noch einmal anhöre (III 1,3, s. *infra* S. 149). Weil der Verfasser die personifizierten Informationsquellen zusammenführt und den Ablauf koordiniert, um glaubhaft unterrichtet das Gehörte dann redigiert weiter zu geben, löst er abschliessend die Gesprächsrunde wieder auf (III 17,1).

Ganz anders Gregor, der mit dem Übergang zum Thema einen abrupten Wechsel von szenischer Introduktion zu einer nichtszenischen Frage-Antwortfolge verbindet (*Sed iam quae prolata sunt melius insinuo, si ea quae per inquisitionem ac responsionem dicta sunt, sola nominum praenotatione distinguo*, S. 15, 18) und dabei aus der Rolle des Dialogpartners in die des Autors fällt. Einen ähnlich grosszügigen Umgang mit der Dialogform lässt auch der Übergang von Buch III zu Buch IV erkennen, wo nicht ein neuer Abschnitt der Unterhaltung, sondern das *quartum volumen* angekündigt wird. Vergleichbar ist indessen die Tendenz der beiden hagiographischen Dialoge : Ging es bei Sulpicius um die Aufwertung Martins gegenüber den ägyptischen Mönchen, so sollen nun die italischen Heiligen die ihnen gebührende Aufmerksamkeit finden (S. 15). Lässt man bei Gregor das vierte, dem Thema *de vita animae post mortem* (S. 227) gewidmete Buch ausser Acht, so entsprechen sich die Buchzahlen beider Werke, tritt die Zentralposition Benedikts von Nursia

als Kontrapost zu dem Gallier deutlich heraus. Schliesslich bleibt zu bedenken, dass allein die Abfassung von Hagiographie in Dialogform ein Faktum darstellt, das nicht selbstverständlich ist.

V. Der selbstbetrachtende Dialog.

Bei diesem Typ liegt der Gewinn des typologischen Ansatzes im Sinn der gegenseitigen Erhellung der verschiedenen Ausprägungen auf der Hand. Augustins *Soliloquien* und die *Consolatio* des Boethius werden üblicherweise nicht gemeinsam behandelt [1], und die Gründe dafür sind evident, die Differenzen in der literarischen Form unübersehbar : Die *Soliloquien* repräsentieren den sog. dramatischen Dialog in seltener Reinheit, lassen die Einführung auf wenige Sätze schrumpfen und reduzieren auch sonst die dialogische Einbettung auf ein Minimum ; wie bei Gregor wird auch hier das 2. Buch als solcher angekündigt (II 1,1). Boethius' *Trostschrift* lebt demgegenüber von einer Fülle der verschiedensten literarischen Anregungen und lässt sich als einziger christlicher Dialog auf das spätantike Experiment der Gattungsmischung ein : Neben der prosimetrischen Form der *Satura Menippea*, die nach der Übertragung auf eine narrative Grossform (Petron) und auf enzyklopädisch-didaktische Darlegungen (Martianus Capella — Fulgentius) als Einkleidung freigesetzt war, ist hier vor allem die Tragödie Senecas zu nennen, wenn denn die *Consolatio* mit ihren 5 Büchern, der regulierten Frequenz der Verseinlagen in der Art von Chorliedern und der Ausarbeitung der *carmina* nach Anregungen Senecas als Supertragödie verstanden werden darf [2]. Wechseln

[1] Sie werden von Hoffmann an verschiedenen Stellen (*Der Dialog...*, 155 und 164) als philosophische Dialoge rubriziert. Vgl. allerdings G. Misch, *Geschichte der Autobiographie* I 2 (Frankfurt/M. [3]1950), 640 ff.; 701 ff.

[2] Worauf ich in einer Arbeit zur Rezeption der Seneca-*Tragödien* näher einzugehen gedenke; E. Rhein, *Die Dialogstruktur der 'Consolatio philosophiae' des Boethius* (Diss. Frankfurt/M. 1963), bleibt trotz dem — insofern irreführenden — Titel

bei Augustin die Parts in rascher Folge bis hin zu einem fast stichomythischen Satzabtausch, so geht bei Boethius das Gespräch immer wieder in Lehrvorträge der Philosophie über. Schliesslich käme ein Vergleich von den weltanschaulichen Prämissen her nicht in Frage, wenn das Urteil von Voss treffen sollte (S. 351), dass die *Consolatio* zwar von einem Christen geschrieben, aber ohne jede Verbindung mit dem christlichen Dialog vor ihr, dass sie, wenn nicht unchristlich, so doch untheologisch und ungeistlich sei [1].

Und doch ist die innere Struktur beider Dialoge frappierend ähnlich [2] : Beide stellen ihre Verfasser im Gespräch mit einer Personifikation vor, der Ratio und der Philosophie, die von Boethius zu einer veritablen Allegorie ausgeformt wird. Beide reden im Grunde mit sich selbst, wenn sie die für ihre Situation zu aktivierende geistige Kraft persönlich vorstellen und sich durch sich selbst belehren lassen [3]. Dies kommt bei Augustin deutlich genug zur Sprache : *Ait mihi subito sive ego ipse sive alius quis, sive extrinsecus sive intrinsecus, nescio : nam hoc ipsum est*

---

ganz textnah: Bemerkungen zur Dialogform sind Einsprengsel in der Paraphrase. Auch K. Reichenberger, *Untersuchungen zur literarischen Stellung der Consolatio Philosophiae* (Köln 1954), geht zu sehr vom Detail aus, vgl. indes 30 f.

[1] Zum Problem vgl. S. Obertello (zu Nr. 42), I 766 ff.; II 172 ff. (Bibliogr.); etwa noch F. Vernet, in *Dict. de Spiritualité* 1 (1937), 1740 ff., und jetzt auch C.J. de Vogel, in *Vivarium* 10 (1972), 1 ff., und in *Romanitas et Christianitas. Studia I. H. Waszink oblata* (Amsterdam 1973), 357 ff.

[2] Mit direkten Einflüssen von Nr. 41 auf 42 rechnet E.T. Silk, « Boethius's (!) Consolatio Philosophiae as a Sequel to Augustine's Dialogues and Soliloquia », in *HThR* 32 (1939), 19 ff., hier 35 ff. Vgl. auch W. Schmid, « Philosophisches und Medizinisches in der 'Consolatio Philosophiae' des Boethius » (zuerst 1956), in *Römische Philosophie*, hrsg. von G. Maurach (Darmstadt 1976), hier 363 ff., zumal Anm. 75 (zustimmend zu Silk, vgl. auch E. Rhein, *Die Dialogstruktur...*, 49 f.) und 78.

[3] Dass die Ratio nicht Augustins eigene, sondern die Vernunft selbst repräsentiere — so B. R. Voss, *Der Dialog...*, 239 ff. —, trifft nicht zu; in ihr spricht Augustin zu sich selbst, vgl. ihre Worte *Soliloq.* II 7, 14 (*placuit a me ipso interrogatum mihique respondentem... verum quaerere*) und *Retract.* I 4,1 (*me interrogans mihique respondens, tamquam duo essemus Ratio et ego*). Deshalb — und nicht, weil « sie in zunehmendem Masse Züge eines wirklichen Dialog-Partners angenommen »

quod magnopere scire melior, ait ergo mihi Ratio (*Soliloq.* I 1,1). Es gilt aber auch für Boethius : Die Musen der einleitenden Klage-Elegie personifizieren Boethius' Jugendpoesie (*Carmina qui quondam studio florente peregi*), und die Philosophie ruft ihn als *Eleaticis atque Academicis studiis innutritum* (*Cons.* I pr. 1,10) unter diesem Aspekt zu sich selbst zurück. Mit Offenbarung, die von aussen an den Menschen herantritt, hat dies offensichtlich nichts zu tun, und W. Speyer [1] zieht deshalb zu Unrecht, wie ich meine, eine Parallele zu den gnostischen Offenbarungsdialogen.

Analog ist auch die Situation, in der die beiden personifizierten Selbstgespräche entstehen : Augustin sucht in einer intellektuellen Krise, bei der Konversion vom Manichäismus über den Neuplatonismus zum ambrosianischen Christentum die Gotteserkenntnis über die Selbsterkenntnis ; noch ist sein Gott « the god of the philosophers » [2]. Auch Boethius bemüht sich in einer existentiellen Krise, im Gefängnis vor der Hinrichtung, um Trost bei den allbekannten Motiven der Konsolationstopik. Es erschiene lohnend, die viel umstrittene Frage nach dem Christentum der *Consolatio* einmal im Rahmen der Dialog-Typologie, d.h. im Vergleich mit den *Soliloquien*, zu vertiefen. Einzugehen wäre etwa auf die Analogie der beiden einleitenden Gebete, die das jeweilige Anliegen kristallisieren, bei Augustin die Suche nach Gott (*Deus, universitatis conditor...* I 1, 2,1), bei Boethius die Theodizee, die göttliche Providentia für den Menschen (*O stelliferi conditor orbis...*, I m.5,1). Sollte nicht ein solches religiös fundiertes und motiviertes Selbst-

---

habe (B. R. Voss, 241) — kann sie hier das grammatische Geschlecht des Verfassers annehmen; vgl. auch *Soliloq.* II 13, 24,2, anders H. Müller (zu Nr. 41), 80 f. Zur Stilisierung als Lehrgespräch vgl. H. Müller, 78 f.; M. Hoffmann, *Der Dialog...*, 156; B. R. Voss, *Der Dialog...*, 241 f.

[1] Zu Voss; S. *JbAC* 15 (1972), 203.

[2] P. Brown, *Augustine of Hippo*, 123, vgl. auch M. Hoffmann, *Der Dialog...*, 157 f.; zum neuplatonischen Usus eines Einführungsgebetes G. Misch, *Geschichte der Autobiographie* I 2, 606.

gespräch in einer Krise einen charakteristisch christlichen Impuls verraten ?

II

Bisher war gleichsam naiv vorausgesetzt worden, dass es sich bei dem christlichen Dialog um eine Gattung der Literatur handele. Ist dies legitim bzw. wie bestimmt sich der literarische Status oder, um ein wenig schönes, aber prägnantes Kunstwort zu gebrauchen, die Literarizität unserer Gattung ? Später bleibt noch zu fragen, was gerade die Dialogform für die verschiedenen typologisch abgegrenzten Funktionen bedeutet.

Auf die erste Frage gibt Voss die traditionelle Antwort : Literatur ist ihm schöne Literatur, und dementsprechend der literarische Dialog der künstlerische Dialog, der sich in Szenerie, Gesprächsführung und Sprachgestalt dem platonisch-ciceronischen Vorbild verpflichtet weiss. Zwecke verfolgen so definierte Dialoge nicht : « Von Werken der Belletristik, und das waren trotz ihres meistens sachlichen Inhalts die literarischen Dialoge, ist Aktualität, direktes Eingreifen in die lebendigen Auseinandersetzungen ihrer Zeit, nicht ohne weiteres zu erwarten. Man mag ihnen deshalb Wirklichkeitsnähe absprechen » (*Der Dialog*..., 362) ! Das Gegenteil gilt von den antihäretischen Kontroversdialogen, die « in der Regel nicht als Werke der Literatur angesehen werden können, sondern rein praktischen Zwecken dienten » (S. 328) ; « die nichtliterarischen Streitgespräche » konnten « als wirklichkeitsnahe Gebrauchsliteratur... künstlerischen Rang für sich nicht in Anspruch nehmen » (S. 363). Ebenso inkonsequent wie apodiktisch fällt dann — offenbar von den Kontroversdialogen her — das Schlussurteil aus (S. 364) : Der christliche Dialog sei « grundsätzlich eine unkünstlerische Literaturform ». Es versteht sich, dass, wer sich derart festlegt auf einen historisch ziemlich genau fassbaren Kunst- und Literaturbegriff — nämlich den der anti-rhetorischen, von Zwecken absehenden Kunstphilosophie der deut-

schen Klassik, wie man ihn theoretisch formuliert bei Kant und in Hegels Ästhetik findet — und diesen als inzwischen enthistorisiertes Dogma auf alle, auch vor 1770 produzierte Literatur anwendet, das Profil und die literarische Entwicklung einer von Anfang an zweckgebundenen Gattung kaum zutreffend wird einschätzen können. So ist symptomatisch, dass Voss, obgleich er die Wirkungsmöglichkeiten dieses Typs durchaus zutreffend einschätzt (S. 363), im Falle von Hieronymus' *antipelagianischen Dialog* nicht den oben angedeuteten zeithistorischen Erwartungshorizont, sondern die « Mannigfaltigkeit eines Platon oder Cicero » zum Parameter wählt und das vermeintliche Misslingen psychologisierend erklärt (« Der Dialog hat dem Autor offenbar nicht gelegen und seine Gestaltung ihm wenig Freude gemacht... Für die lebendige szenische Ausgestaltung eines Gespräches fehlte es ihm anscheinend an Erlebnissen und an Phantasie », S. 195 f.).

Weil Voss den Dialog zunächst als schriftliche Wiedergabe eines wirklich Gespräches definiert, stellt sich ihm das Problem der Literarisierung als das der Stilisierung und nicht als das der Fiktionalität, deren Ausmass abzuschätzen die Forschung — und nicht nur bei den Frühdialogen Augustins — immer wieder beschäftig hat [1]. Umgekehrt hatte Hoffmann (S. 4) unter 'Dialog' « die mehr oder weniger fiktiven, also literarischen Kunstdialoge » verstanden. Wie Voss in den zitierten Passagen Stilisierung gegen Funktion ausspielt, zeigt sich Hoffmann (S. 6) an dem seiner Meinung nach kaum vorhandenen und jedenfalls schwer erschliessbaren Realitätsbezug gänzlich desinteressiert. Beide fragen also sozusagen von oben nach unten und nehmen infolgedessen das Unten kaum noch (Hoffmann) bzw. nur in der dichotomischen Perspektive Belletristik-Gebrauchsliteratur wahr (Voss). Es liegt auf der Hand, dass nicht

[1] Zu Euagrius s. *infra* S. 134; zu Minucius *infra* S. 144 ff.; zu Cassian J. Leroy, in *RAM* 42 (1966), 158 ff. (« Cassien Reporter »), und O. Chadwick (zu Nr. 35), 18 ff.

anders als bei anderen frühchristlichen Textsorten auch hier das Problem der Literarisierung gezielt von der Funktion als dem spezifischen Wirklichkeitsbezug her angegangen werden muss. Nicht umsonst insistiert die theologische Hermeneutik auf dem 'Sitz im Leben'.

So ist die Antithese Realität-Fiktionalität funktional insofern zunächst irrelevant, als es bei einer — realen oder fingierten — Dialogsituation in erster Linie auf generelle, das u.U. einmalige Ereignis transzendierende Rezipierbarkeit ankommt. Mag auch eine historische Lehrer-Schüler-Konstellation vorausliegen (Typ III) — Augustin in Mailand, Eucherius —, sie ist beliebig reproduzierbar [1]; andererseits kann eine sehr reale persönliche Krise die Introspektion stimulieren (Typ V) — die intendierte Rezeption wird in der Richtung der von Cicero prägnant formulierten Absicht seiner *Consolatio* zu suchen sein (*Div.* II 1, 3): *quae mihi quidem ipsi sane aliquantum medetur; ceteris item multum illam profuturam puto* [2].

Was für andere christliche Gattungen das Martyrium oder das Geschehen des Gottesdienstes (Liturgie, Predigt), ist für den Kontroversdialog, nehmen wir Minucius aus, die authentische dogmatische Altercatio, wie sie uns in den Protokollen der augustinischen Disputationen (Nr. 7; 9; 12; 22) und der Aufzeichnung eines Verhörs (Nr. 10) vorliegen [3]. Die Histo-

[1] S. *supra* S. 118 Anm. 2. *Mus.* VI 1 wendet sich an *adolescentes vel cuiuslibet aetatis homines, quos bono ingenio donavit Deus*, vgl. auch Nr. 37, *Prol.*

[2] Einerseits behandelt Augustin sein Selbstgespräch als real, wenn er es mit wirklichen Disputationen vergleicht (*Soliloq.* II 7, 14,2); andererseits soll es zwar wenige, aber doch Leser finden (I 1, 1,3 spricht die Ratio: ... *nec modo cures invitationem turbae legentium; paucis ista sat erunt civibus tuis*, vgl. auch II 15, 28,3). Für Hoffmann stellt die Einführung der Personifikation ein Äusserstes an Wirklichkeitsferne dar (S. 6, vgl. 136); hinwiederum soll der Dialog « seinen historischen Hintergrund... in den mancherlei Selbsterwägungen haben, die Augustin namentlich in schlaflosen Nächten anstellte » (S. 155), vgl. aber H. MÜLLER (zu Nr. 41), 78 ff.

[3] Augustins *Breviculus Conlationis cum Donatistis* (*CPL* 337; ed. S. LANCEL, *CC* CXLIX A (1974), 259 ff.) fasst das Stenogramm des berühmten Religionsprozesses von 411 (*Gesta conlationis Carthaginiensis*, *CPL* 724; ed. S. LANCEL, *ibid.*, 3 ff.) zusammen.

rizität des Faktums wird durch das einleitende Formular garantiert, z.B. zu Nr. 10 : *Quod gestum est in civitate Sirmiana coram omni populo, idus Ianuariae VI. feria, Gratiano et Dagalaifo consulibus* (= 366) ; auch vor Nr. 7 wird genau datiert, lokalisiert (*in urbe Hipponensium regionum in balneis Sossii*) und auf die Öffentlichkeit hingewiesen (*sub praesentia populi*). Solche Protokoll-Einleitungen sind bekanntlich am Beginn von Senecas *Apokolokyntosis* parodiert (*Quid actum sit in caelo ante diem III idus Octobris anno novo initio saeculi felicissimi*...). Die Disputationen wurden mitgeschrieben und das Protokoll (*gesta, acta*) von beiden Kontrahenten durch ein abschliessendes *subscripsi* beglaubigt [1] ; so heisst es zu Nr. 7 in Augustins *Retraktationen* (I 15, 1) : *quae disputatio nobis altercantibus excepta est a notariis* (vgl. auch I 19), *veluti gesta conficerentur ; nam et diem habent et consulem*, und zu Nr. 9 in Possidius' *Vita* (16,4 ; zu Nr. 7 vgl. 6,6 ; zu Nr. 22 c. 14,4 ff.[2]) : *Cum quodam etiam Felice... publice in Hipponiensi ecclesia notariis excipientibus disputavit populo astante.*

Eine erste Möglichkeit der Literarisierung solcher Protokolle vor dem vertrauten Horizont altchristlicher Literaturformen nimmt der Bearbeiter der — wohl inoffiziellen — Mitschrift des anti-nicänischen Prozesses Nr. 10 wahr, indem er die gemässigte Position eines homöusianischen Bischofs gegenüber einem nicänisch gesonnenen Laien arianischer stilisiert und innerhalb eines hagiographischen Schemas eine intellektuelle Kluft zwi-

[1] Zur *subscriptio* vgl. E. TENGSTRÖM, *Die Protokollierung der Collatio Carthaginensis* (Göteborg 1962), 21 f.; H. HAGENDAHL, « Die Bedeutung der Stenographie für die spätlateinische christliche Literatur », in *JbAC* 14 (1971), 26; zur Protokollierung der *Collatio Carthaginiensis* vgl. neben Tengström noch S. LANCEL, *ibid.*, X ff. (auch in der zweisprachigen Ausgabe: *Actes de la Conférence de Carthage en 411* I (Paris 1972), 342 ff.); zum Stellenwert der Kurzschrift in der Spätantike vgl. neben Hagendahl B.L. MEULENBROEK, in *Mnemosyne* S. 3, 13 (1947), 203 ff. und noch H. BOGE, *Griechische Tachygraphie und Tironische Noten* (Hildesheim 1974), 65 ff., und J. SCHLUMBERGER, in *Bonner Historia-Augusta-Colloquium* 1972/1974 (Bonn 1976), 221 ff.

[2] Vgl. M. PELLEGRINO, Komm. zu Possidius, *Vita di S. Agostino* (Alba 1955), 211; *Retract.* II 77 und Nr. 22, cap. 3.

schen dem rechtgläubigen 'Märtyrer' und dem häretischen 'Verfolger' aufreisst [1]. Der inoffizielle Charakter der Vorlage bzw. die hagiographische Überformung lässt manches narrative Detail situationsgebunden stehen bzw. topisch eindringen: Über das Protokollformular des bischöflichen Prozesses hinaus ist der öffentliche Disput in einen narrativen Rahmen eingespannt. Dem Bischof verschlägt es mehrfach die Sprache (*PL* Suppl. I 346: *Germinius tacuit horam amplius unam;* 347); er versucht seinen Kontrahenten durch Schmeichelei zu gewinnen (346), wird aber dann doch zornig (350: *repletus est ira et indignatione... et vociferare coepit*) und droht mit Verbannung; schliesslich entlässt er jedoch Heraclian und seine Anhänger, ja rettet sie vor der Auslieferung an die zivile Gewalt. Das bischöfliche Gefolge schlägt den Gegner (345), ist mit der Entlassung nicht einverstanden (350) und zwingt die Nicäner, sich als Häretiker zu bekennen (*cogebant eos, ut subscriberent in fide haereticorum*) bzw. sich dem Bischof zu beugen (*ut humiliarent se sub manibus eius*). Heraclian schliesslich bringt nicht nur den Bischof, sondern auch zwei theologisch Gleichgesinnte, Theodorus und Agrippinus, zum Schweigen (347 f., vgl. etwa: *Theodorus dixit cum confusione... ubi hic est fusus et humiliatus tacuit*) und weigert sich, seinen theologischen Gewährsmännern abzuschwören (350). Mit dem so aufgebauten Kontrast von intellektueller Überlegenheit und faktischer Niederlage, von Recht und Macht, und mit der Akzentuierung von knapper, schlagfertiger Argumentation und relativer Standfestigkeit ist ein Modell entstanden, das in einer für den Kontroversdialog singulären Weise belehrend-bestärkende und erbauliche Tendenzen vereinigt.

[1] Vgl. M. SIMONETTI, « Osservazioni sull' 'Altercatio Heracliani cum Germinio' », in *VChr* 21 (1967), 39 ff.; dem Gewicht seiner Argumente werden Voss' Vorbehalte (*Der Dialog...*, 156 ff., zumal 159 Anm. 18) kaum gerecht. Nimmt Voss — unliterarische — Treue der Wiedergabe an, so votiert Hoffmann (*Der Dialog...*, 99) widersprüchlich für « eine interpretierende Darstellung », « die sich allerdings grösstmöglicher Objektivität befleissigt »; zu dem angeblich « märchenhaften Schluss » (S. 99 f.) vgl. indes M. SIMONETTI, *ibid.*, 41, jetzt auch *La crisi Ariana nel IV secolo* (Roma 1975), 383 ff.

Allerdings entwickelt sich die Literarisierung der Funktion hauptsächlich auf der Linie der augustinischen Protokolle (d.h. in eine andere Richtung). Bei dem streng geregelten Hin und Her der Diskussion selbst bzw. einer dementsprechend komprimierten Redaktion blieb das historische Ambiente ausgeschlossen bzw. wurde rigoros zurückgedrängt [1]; die einleitende Datierung und Lokalisierung dient der Beglaubigung und nicht der historisch-ästhetischen Situierung des Dialogs. Führt von hier aus kein Weg zu einer narrativ angereicherten Dialogszenerie oder einer Personengestaltung mit positiven bzw. negativen Identifikationseffekten, so garantiert die beiderseitige Anerkennung des Textes ursprünglich eine faire Präsentation der Standpunkte, dann aber — vom Rezipienten aus gesehen — eine Konzentration auf Inhalt und Gang der Argumentation.

Dass solche historischen Dokumente nach antiker Auffassung nicht ohne weiteres der Literatur zuzurechnen sind, deutet Augustin selbst an, wenn er zu Nr. 7 (*Retract.* I 15,1) ergänzt: *hanc in librum memoriae mandandum conferre curavi*, oder noch klarer zu Nr. 9 (*Retract.* II 34,1): *gesta sunt ecclesiastica, sed inter meos libros conputantur* [2]. Andererseits liegt auf der Hand, dass sich eine Literarisierung — und das heisst hier Übergang vom historisch Einmaligen zum potentiell wiederholbar Interessierenden — der latent allgemeinen Kontroverse unschwer bewerkstelligen

[1] Anders als in Nr. 9 und 12 liegt mit Nr. 7 und 22 nicht das offizielle, durch die Subscriptio des Kontrahenten beglaubigte Protokoll vor. In Nr. 7 referiert cap. 19 den Übergang vom ersten auf den zweiten Tag, wobei die narrative Rekapitulation in den vorliegenden Text des Stenogramms zurückgreift (vgl. 19 Anf.: *Aug. dixit: Rationibus ut discuteremus duarum naturarum fidem, interpositum est ab his qui nos audiunt = Hic strepitus factus est a consedentibus, qui rationibus potius agi volebant*) und mit der literarischen Formel *discessum est* (B. R. Voss, *Der Dialog...*, 42 Anm. 6) schliesst. Auch Voss, S. 295, rechnet bei z.T. anderer Begründung mit punktueller Überarbeitung. In Nr. 9 ist das Formular vor beiden Büchern, und in Nr. 12 noch stärker reduziert. Nr. 9, I 20 kommt allerdings ein Zuhörer (Bonifacius, vgl. F. Decret [vor Nr. 6], 79) wie Alypius in Nr. 22, cap. 5 und 7 zu Wort, und in Nr. 12, 10 (*PL* XLII 713) muss der Stenograph Antonius aus dem bisher Mitgeschriebenen zitieren.

[2] Vgl. H. Hagendahl, in *JbAC* 14 (1971), 33 f., vgl. auch 27 Anm. 27.

lässt. Dieser Punkt ist in systematischer Hinsicht mit den Dialogen des Hieronymus (Nr. 18 und 19) und der pseudo-augustinischen Kontroverse Nr. 13, in historischer Hinsicht mit Nr. 18 erreicht, dem nach Minucius ältesten christlich-lateinischen Dialog.

Nach Art der öffentlichen Disputationen [1] stehen sich hier ein Orthodoxer und ein Häretiker vor einem Publikum (*audientia et circulus*) gegenüber, und auch die Argumentationsweise ist die gleiche. Dennoch ist die Fiktionalität des Gespräches von den ersten Worten an transparent, die den Anfang von Tertullians [2] *Adversus Iudaeos* erkennbar zitieren und rhetorisch aufblasen (Tertullian : *Proxime accidit : disputatio habita est Christiano et proselyto Iudaeo* = Hieronymus : *Proxime accidit, ut quidam Luciferi sectator, cum alio Ecclesiae alumno odiosa loquacitate contendens, caninam facundiam exercuerit*), was überdies die Analogie der Kontroverssituationen im Verständnis der Christen und damit die typologische Identität des Kontrovers-Dialogs noch einmal unterstreicht. Die Figur des Orthodoxen bleibt ohne Namen — und doch : Man löst den Kreis abends auf, trifft sich erneut am nächsten Morgen und lässt die Disputation aufzeichnen : *visum est utriusque sermonen a notariis excipi.*

Punkt für Punkt ist hier Formular und Personal einer realen Altercatio in die Allgemeingültigkeit der erkennbaren Fiktionalität transponiert, sind Zeit (*Proxime accidit... primo mane*), Ort (*in secretam porticum*) und Partner (Orthodoxus-Luciferianus) ebenso traditionell wie unbestimmt fixiert ; auch die unbegrenzte Öffentlichkeit des Anfangs (*in plateis*) wird bei der zweiten Zusammenkunft nur reduziert, nicht aufgehoben (*cum... convenissent*). Bleibt mit dem Verzicht auf eine persönliche Vorrede und in der fast spielerischen Verwendung des Beglaubigungstopos einer Mitschrift die Impression einer im Kern

[1] Vgl. B. R. Voss, *Der Dialog...*, 187; 189; 191; 195 f.; 297 f.

[2] Vgl. B. R. Voss, 187; 189, und unabhängig davon Y.-M. Duval, in *REAug* 17 (1971), 272 Anm. 194.

historischen Kontroverse noch weitgehend gewahrt, so lassen bei Nr. 14 und 19 die Präfationen mit ihrer Dialogtheorie keinen Zweifel mehr daran, dass nicht die Geschichte, sondern ein Autor zu Wort kommt. Hingegen wird die klassische Gattungsnorm einer durchschaubar fingierten Historizität [1] erneut realisiert von Euagrius (Nr. 2), der mit einem Übersendungsschreiben, nicht mit einer Widmungsvorrede einleitet, die Autopsie garantiert (*Gratissimam tibi referam quaestionem factam nuper sub oculis nostris*), doch mit sprechenden Namen — *Simo Iudaeus* und *Theophilus Christianus* — operiert.

Als weiteres differenzierendes Element der Realität, das für die Struktur der literarischen Kontroversdialoge Bedeutung gewinnt, kommt die Figur des Richters oder Schiedsrichters hinzu. Als die dogmatischen Streitigkeiten nach der festen Etablierung der Kirche zunahmen, musste der politischen Autorität daran gelegen sein, in diesem zentralen gesellschaftlichen Bereich für Ruhe und Ordnung zu sorgen. In Ausnahmefällen hat deshalb die Administration selbst eingegriffen und die Konflikte in prozessähnlichen Formen durch einen Richter, der Laie und zur Objektivität verpflichtet war, zu schlichten versucht. Marcellinus, *tribunus et notarius*, richtet im J. 411 in Karthago über Katholiken und Donatisten nach den für einen Zivilprozess üblichen Rechtsformen und mit einem klaren kaiserlichen Auftrag, das Schisma zu beenden [2].

Umgekehrt bemühen sich bei weniger offiziell ausgetragenen Konflikten die an Macht Unterlegenen — so die katholischen Bischöfe in Afrika 484 bei ihrer Auseinandersetzung mit den vandalischen Arianern, mehr Tumult als Gespräch [3] — um

[1] Vgl. E. Bratke (zu Nr. 2), 47; 187 f.; B. Blumenkranz, *Les auteurs chrétiens latins...*, 28.

[2] Vgl. S. Lancel (ed.), *Actes de la Conférence de Carthage en 411* I 66 ff., zur Rechtsbasis — einem die Entscheidung faktisch präjudizierenden kaiserlichen Reskript —: 25 ff., zum Urteil: 102 f.

[3] Vgl. Victor von Vita, *Hist. pers.* II 52 ff., hier II 53; dazu Chr. Courtois, *Les Vandales et l'Afrique* (Paris 1955), 296 f.; K. Baus, in *Handb. der Kirchengeschichte*, hrsg. von H. Jedin, II 2 (Freiburg 1975), 184.

einen neutralen Verhandlungsleiter, *ut cognitoribus discernentibus partibus agentibus quod verum est agnoscatur. Nunc qui erit cognitor, qui examinator, ut libra iustitiae aut bene prolata confirmet aut prave adsumpta refellat ?* Es ist kaum Zufall, dass zwei afrikanische Dialoge aus der Epoche der Verfolgung der Orthodoxen die Figur eines Richters in den Kontroversdialog einführen. Bei Cerealis (Nr. 16) [1] entwickelt sich sein Bericht über eine Brandkatastrophe durch das Hinzutreten des arianischen Bischof Maximinus zu einer dogmatischen Kontroverse ; die Schlichtung durch einen Beauftragten (*PL* LVIII 768 B : *qui intererat, cui erat iniunctum*) scheitert, weil sich Maximinus einer Stellungnahme entzieht, und der abschliessende Spruch lässt die Kontroverse ebenso offen wie Cerealis ungeschoren (*Vade tibi in propriam Ecclesiam, quia conventus a me Maximinus noluit respondere... Iam inter vos Deus audit*). Zufälligkeit und Regellosigkeit der Gesprächsentwicklung deuten ebenso wie die nur skizzierten historischen Details auf einen konkreten Hintergrund ; eine auktoriale Praefatio fehlt. Erst Vigilius (Nr. 15) hat die literarischen Möglichkeiten dieser Konstellation genutzt [2] : Er führt einen *arbiter* mit dem sprechenden Namen Probus ein (*Prol.* : *arbitrum quendam nomine Probum auctoritate iudiciaria functum interesse feci*), ein Heide, der sich am Ende zur Lehre des Athanasius bekehrt.

Wenn der Konflikt wie im Falle von Nr. 18 und 19 intern ausgetragen wird, bietet sich die Möglichkeit an, das Verfahren durch einen Verhandlungsleiter eigener Wahl beaufsichtigen zu lassen. Jedenfalls scheint sich ein solcher Realitätshintergrund aus dem augustinischen Pseudepigraphon Nr. 13 zu ergeben, das sich wie Nr. 18, diesmal allerdings im Interesse einer zusätzlich beanspruchten Autorität, den Anschein eines echten Streitgespräches gibt, *ex abrupto* beginnt und eingangs

[1] Vgl. Chr. Courtois, *op. cit.*, 223 f. Anm. 6.

[2] Vielleicht nach dem — um 400 von Rufin übersetzten — *Adamantios-Dialog*, vgl. B. R. Voss, *Der Dialog...*, 143 ff.; 337 Anm. 62.

ein pseudo-historisches, allerdings um die Datierung verkürztes Formular vorlegt (*Collatio beati Augustini cum Pascentio Ariano, habita in domo Anicia Hippone Regio, praesente Laurentio iudice delecto a Pascentio viro spectabili*). Laurentius wird zwar als Richter angesprochen (cap. 2 : *mihi autem placet te iudicio iudicem praesidere...* ; 8 : *de tuo non solum alii sapientissimi viri iudicio iudicabunt, verum etiam Deus verissimus* ; 11 : *praesidens cognitor*), achtet indes vornehmlich auf die Einhaltung der Spielregeln, bemüht sich einleitend um eine entspannte Atmosphäre der Disputation (cap. 1), präzisiert den Dissens und stimmt am Ende Augustin mehr aus der inneren Logik der — natürlich in dieser Richtung angelegten — Diskussion zu. Der Verfasser von Nr. 24, der den Vertretern der römischen wie der ägyptischen Kirche je einen Richter zuordnet, Decius Constantius und Ammonius (I 1, *PL* LIII 241 A : *singulos tantum esse iudices..., quibus liceret pro merito conclusionum dare sententiam*), definiert ihre Rolle ähnlich wie der Verfasser von Nr. 13 als die von Verhandlungsleitern, die für den Fortgang des Gespräches sorgen (I 5, 246), Wiederholungen unterbinden (245 ; I 7, 248 f.), Aufgaben — Fragen und Antworten — zuweisen und schliesslich Zitierungen von schriftlichen Zeugnissen zulassen (II 11, 285 eine Homilie des Nestorius ; II 13, 14 und 16, 288 f., 290 f., 294 f. : Cyrillus) ; sie brauchen gleichfalls nur die Kapitulation des Serapion zur Kenntnis (II 20, 300 f.), nicht aber die Prärogative eines formellen, abschliessenden Urteils in Anspruch zu nehmen.

Die eigenartige Doppelrolle als Verhandlungsleiter und Richter, die Constantius und Ammonius hier spielen, erweist diese Konstellation als ahistorisches Konstrukt. Bleibt es im Rahmen von Nr. 13 noch einigermassen verständlich, dass der Laie (*vir clarissimus*) Laurentius als Einzelrichter in einer Art von privatem Schiedsverfahren fungiert, vorgeschlagen von dem Laien Pascentius (*vir spectabilis*), aber akzeptiert von Augustin, so wird andererseits gleich zu Beginn in den Worten des Laurentius die Problematik dieser Doppelfunktion zu erkennen gegeben, um seine Bekehrung als Umschwung um so plastischer

herausarbeiten zu können (cap. 3): *Sacramento enim me meum animum animamque memini constrinxisse, ne tuas intentiones ulla ratione palparem, nec aliquid a iustitia longius cohiberem. Tua enim delectione iudex in cognitione fidei inter utrosque videor praesidere.* Unklar und konkret nicht nachvollziehbar ist demgegenüber die Funktion des Richterpaares in Nr. 24, da sie beiden Parteien dogmatisch verbunden sind und doch urteilen sollen, in der Tat aber immer nur gemeinsam agieren und kaum eingreifen. Die inkonsequente Verwendung von Begriffen wie *cognitores* in Nr. 24 — teils für das Publikum (I 1, 241 A: *ceteri cognitorum loco sedentes*), teils für die Richter (etwa I 2, 242 A) — verweist die betreffende Terminologie, *partes* für die Kontrahenten (Nr. 13, cap. 1 und 3), *actio* (Nr. 24, II 19, 298 B; Nr. 15, II 2) bzw. *cognitio* (Nr. 13, cap. 3), *petitor* für den Häretiker (Nr. 13, cap. 9), *defensor* (Nr. 24, I 1) bzw. *defensio* (Nr. 13, cap. 3) für die orthodoxe Position, *sponsio* für die formale Vereinbarung zu Prozessbeginn (Nr. 15, II 2), endgültig in den Bereich der Metaphorik.

Wenn wir also annehmen, dass die Figur des parteilichen Schiedsrichters nicht einen tatsächlichen Austragungsmodus innerchristlicher Auseinandersetzungen widerspiegelt, sondern der literarischen Transformation eines — mindestens theoretisch — neutralen *arbiter* seine Existenz verdankt, brauchen wir uns indes nicht auf werkimmanente Argumente zu beschränken: Bei Nr. 13 handelt es sich um eine nachweislich fingierte, literarische Entfaltung einer Auseinandersetzung Augustins mit dem hochgestellten Laien Pascentius, von der Possidius (*Vita Aug.* 17, 1-6) berichtet und die auch im Epistolar des Bischofs von Hippo (*Epist.* 238-241) ihren Niederschlag gefunden hat: die *Collatio* fand — wohl um 406 — in Karthago statt [1]. Unser pseudepigrapher Dialog gibt sich als Fortsetzung der Diskussion, die schon am folgenden Tag in Augustins

[1] Vgl. zu den näheren Umständen Fr. van der MEER, *Augustin der Seelsorger* (Köln [3]1958; holl. Orig. 1947), 141 ff.; M. PELLEGRINO (ed.), *Vita di S. Agostino*,

Bischofssitz vor sich gegangen sein soll ; jedenfalls datiert Nr. 13 ein Detail des karthagischen Gesprächs — vgl. *Epist.* 238, 4 [1] — *hesterna die* (cap. 4) [2]. Aus den *interpositi honorati et nobiles viri* (Possid. *Vita Aug.* 17, 1, vgl. 17, 5) wird in der pseudepigraphen Ergänzung der im Einvernehmen beider Parteien bestellte *arbiter* des zeitgenössischen Zivilprozesses [3]. Der Verfasser von Nr. 24 verdoppelte diese Grösse, da es ihm logischer erscheinen mochte, beide Parteien in eigenen Vertretern zu beteiligen. Dass er dazu von Nr. 13 angeregt wurde, legt auch die strukturelle Parallelität der Dialoge nahe : Beide setzen einleitend *collatio* von Beschimpfungen ab, von *convicium* und *animositatis caligines* (Nr. 13, cap. 1) bzw. *seditio verborum* (Nr. 24, I 1, 241 A) ; hier (II 11 ff., 285 ff.) wie dort (cap. 14 ff.) sind die Richter an dem Punkt eigentlich schon überzeugt, wo eine lange Zitatenfolge bzw. Rede des Orthodoxen einsetzt.

Letztlich stehen also hinter dem Kontroversdialog nur drei historische Konstellationen, das Verhör vor dem Bischof (Nr. 10 ; die Synode von Aquileia 381), der innerchristliche Disput ohne Schiedsrichter (Nr. 7 ; 9 ; 12 ; 22 ; der Tumult von 484) und der dogmatische Zivilprozess unter Leitung eines Laien (Nr. 16 ; die *Collatio Carthaginiensis*). Die Literarisierung dieses

---

213; B. R. Voss, *Der Dialog...*, 292, 408, der jedoch auf Nr. 13 nicht eingeht. Pascentius hatte aus Angst vor Rechtsfolgen eine Mitschrift ausdrücklich abgelehnt, während sich die fingierte Fortsetzung als Protokoll gibt.

[1] Dass der Text von Nr. 13 auch sonst auf *Epist.* 238 basiert, kann hier nicht ausgeführt werden.

[2] Vgl. noch cap. 1: *post illud totum, quod pars parti, persona personae convicii intulit pridem* ; auf diese chronologischen Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten weist schon die Vorrede der Mauriner hin (*PL* XXXIII 1154 f.).

[3] Zu den von den Parteien einvernehmlich vorgeschlagenen *arbitri, iudices (s)electi* der Spätantike vgl. M. Kaser, *Das römische Zivilprozessrecht*, HAW X 3,4 (München 1966), 369 Anm. 20; 440. Widersprüchlich — s. *supra* S. 136 f. — heissen die Richter bei Nr. 24 teils *electi* (I 2), teils *dati* (I 7-10, delegierte Richter, vgl. M. Kaser, *ibid.*, 439 f.). Die — heidnischen — Schiedsrichter schulmässiger Streitgespräche wie der *Acta Archelai* (B. R. Voss, *Der Dialog...*, 151 f.; 153 f.) und des *Adamantios-Dialogs* kommen im lateinischen Milieu jedenfalls nicht generell in Betracht, vgl. aber B. R. Voss, 357 f. und *supra* S. 106; 135 Anm. 2.

dialogischen Potentials vollzieht sich jedoch nicht nur auf dem Wege einer direkten Imitation solcher Situationen (Nr. 18 und 2 ; Nr. 15), der Metaphorisierung isolierter Realitätselemente (Nr. 13) und ihrer Ausbildung zu Traditionen (Nr. 18 — Nr. 19 ; 14 ; Nr. 13 — Nr. 24) ; zusätzlich werden Anregungen von potentiell dialogischen Texten anderer Gattungen aufgegriffen : Wie Nr. 13 aus Augustins *258. Epistel* herauswächst, war gezeigt worden.

Auch Nr. 1 — genauer sein erstes, apologetisches Buch — geht auf einen Impuls der Augustin-Korrespondenz zurück [1] : Augustins paganer Freund Volusian reicht in *Epist.* 135 einige Probleme, die sich bei einem Gespräch (cap. 1 : *est operae pretium cognoscere habitam inter nos proxime confabulationem*, vgl. cap. 2) im Zusammenhang mit der Geburtsgeschichte Christi ergeben haben, an Augustin weiter, der den Brief Volusians in seiner Antwort als *magni cuiusdam dialogi specimen laudabili brevitate comprehensum* beurteilt (*Epist.* 137, 1). Auch Marcellinus — der Richter der *Collatio Carthaginiensis*, Volusians und Augustins Freund — schaltet sich ein [2] und bittet um eine ausführlichere Behandlung in einer eigenen Schrift (*Epist.* 136, 3), da sich Volusian bei seinen Zweifeln dem begrenzten Umfang eines Briefes habe anpassen müssen (cap. 1), also wohl um einen Dialog. Augustin will es im Moment bei einem *epistulare conloquium* mit Marcellinus belassen (*Epist.* 138, 1), schliesst aber für die Zukunft die erbetenen *libri* nicht aus (138, 20). Der Verfasser der *Consultationes* hat diesen von Augustin selbst nicht realisierten Plan in der Weise ausgeführt, dass er den vier Briefen nicht nur die Argumente *pro* und *contra* [3], sondern auch die anvisierte Form der Darbietung entnommen hat. Wie oben bei der Auseinandersetzung mit Pascentius spannt sich auch

[1] Vgl. P. Courcelle, (zu Nr. 1), 270 ff.

[2] Der Anfang von *Epist.* 136 spielt offenbar auf 137 an, das demnach chronologisch zwischen 135 und 136 gehört, anders P. Courcelle, 267; 272 f.

[3] Vgl. P. Courcelle, 264 ff.

hier der Bogen von den privaten *disputationes* (*confabulationes*) über das *epistulare conloquium* bis zum literarischen Dialog.

Dass sich die zunächst nicht personal besetzte Textsorte der Problemata (Aporien) in ihrer Frage-Antwort-Struktur für eine Verschmelzung mit dem Dialog anbietet, war an Typ III (Didaxe) schon beobachtet worden (*supra* S. 115 f.). Auch der Kontroversdialog, vom geregelten Hin und Her der halboffiziellen Disputationen aus bereits weitgehend formalisiert und ebenso gezielt wie polemisch fragend, steht dem Eindringen eines solchen Schemas offen. Die Fragen können in bewusst paganer — so im Ambrosiaster [1] — oder häretischer Absicht — so in den pseudo-augustinischen *Solutiones diversarum quaestionum ab haereticis obiectarum* — aufgeworfen werden ; sie können ausdrücklich als Meinungsäusserung vorangestellt werden — so etwa in *Contra Varimadum Arianum* (Ps.-Augustin, Ps.-Vigilius, *CPL* 364) : *si dixerint — responsio* [2]. Zum Dialog wird die Antithese allerdings erst in dem Moment, wo sich die beiden Kontrahenten persönlich gegenüberstehen, der Häretiker fragt und der Orthodoxe antwortet. Seit dem 4. Jh. ist dieser Typ mehrfach vertreten, so dass von der Ausprägung einer eigenen Traditionslinie gesprochen werden kann. Die Vorreden weisen darauf hin (Nr. 1, I, *Prol.* : *introducta sciscitantis respondentisque persona* ; Nr. 6,1 : *quo, cum idem vos... captiosis circumvenire quaestiunculis voluerint, et ipsi ad respondendum vigilanter eis sitis instructi* [3], der Übergang zum Text schärft es ein (Nr. 11 a [4], I 22 : *Hic*

[1] Vgl. H. Dörries, in *RAC* 6, 349 f. Die *Consultationes* benutzen denn auch den Ambrosiaster, vgl. P. Courcelle (zu Nr. 1), 267 Anm. 2.

[2] Eine Präsentation, die allerdings bereits Sidonius als Dialog gilt, s. *infra* S. 169.

[3] Vgl. noch Nr. 15, *Prol.* (*quonam modo... haereticorum quaestiones responsionis brevitate refellerem*) und Nr. 1, III 10; von einer Antwort auf *quaestiunculae* spricht auch Hieronymus (Nr. 19, *Prol.*).

[4] Nicht Eusebius von Vercelli — so Bulhart (danach E. Crovella, *S. Eusebio di Vercelli* (Vercelli 1961), 226 ff.), dagegen Simonetti (beide zu Nr. 11 a) —, sondern wohl ein Spanier (G. Morin, in *RBen* 19 (1902), 237 ff.; M. Simonetti, in *ND* 3 (1949), 68) des 5. Jh. (so M. Simonetti, in *RCCM* 5 (1963), auch nach dem Datum des — ursprünglich selbständigen, vgl. *ND* 3 (1949), 63 ff.; *RCCM* 5 (1963), 386 f. — 6. Buches, vgl. *ND* 3 (1949), 64 Anm. 1; 68).

interrogantis est persona[1]... ; 23 : *Perfecte ad haec respondetur pro loco interroganti*), das Gespräch ist entsprechend angelegt[2] — vgl. etwa Euagrius (Nr. 2) —, und der *terminus technicus 'quaestiones solutionesque'* wird von Rusticus (Nr. 25, *Praef.*) auf diese Dialogvariante appliziert, obwohl er das Gespräch freier gestaltet.

Schliesslich darf ein Aspekt nicht übersehen werden, der insbesondere im Umkreis Augustins für die Textkonstitution dialogischer Darbietung nicht unerhebliche Bedeutung gewonnen hat, die Entwicklung eines Dialogs nicht in einer Mischung von lebensweltlichen und innerliterarischen Traditionen, sondern die Entwicklung einer Kontroverse aus einem Buch heraus. Dies ist bei dem Florilegisten von Nr. 5 so verschleiert, dass er seinen aus Augustin synthetisierten Gegnern wie lebendigen Kontrahenten begegnet : *Sed iam vos pagani, quae animo concepistis, tamquam de latebris tenebrosis in lucem proferre curate* (I, *Prol.*, ähnlich II, *Prol.*, zurückhaltender gegenüber den *philosophi Platonici* : IV, *Prol.*). Die Dialogisierung soll den divergierenden Standpunkt deutlicher hervortreten lassen (V, *Prol.* : *Commodum autem arbitror sub eorum nomine verba eorum ponere et sub meo responsiones meas... ut quis quid dicat manifestius appareat*). Der erste Satz zitiert Augustins Vorrede zu *Contra Faustum* (Nr. 8, I 1 : *commodum... eius... eius... responsionem meam*), der die

[1] Was eine spätere (erweiterte und um ein Buch VIII vermehrte, vgl. M. SIMONETTI, in *ND* 3 (1949), 59 ff.) so verballhornt: *Itaque interrogantis atque solventis accipe personam*. Allgemein zur Dialogform vgl. V. BULHART (zu Nr. 11 a), XXIX f. Nr. 11 b (die Argumente von M. SIMONETTI, in *ND* 3 (1949), 62; 69 ff., für eine Datierung vor Augustin, also ins 4. Jh., überzeugen nicht) leitet durch einen von V. BULHART, 136 (vgl. 133) zu Unrecht getilgten Zwischentitel über: *Interrogationes haereticorum et responsiones catholicorum*.

[2] Bei Cerealis (Nr. 16) sind die Fragen des Arianers *en bloc* vorangestellt und die Antworten ebenfalls in geschlossener Kapitelfolge gegeben, vgl. 768 B: *Propositis ab eo quaestionibus... respondi; cur meis propositionibus non respondet ?* Bei Faustus (Nr. 6) heissen die *quaestiones* (*propositiones*) *Capitula*, dazu F. DECRET (vor Nr. 6), 64 ff.

Capitula des Manichäers je voranstellt (*Faustus dixit*) und ihnen nach der Art einer öffentlichen Disputation antwortet [1].

Dass Augustin seinen Buchdialogen, wie wir sie abgekürzt nennen wollen, eben diese Funktion einer öffentlichen, jedoch schriftlich geführten Kontroversdisputation zumisst, entnehmen wir der Einleitung zu *Contra litt. Pet.* II (Nr. 21): ... *ut quasi alternis sermonibus in praesentia disseramus. verba ex epistula eius ponam sub eius nomine et responsionem reddam sub meo nomine, tamquam, cum ageremus, a notariis excepta sint* [2]. Wenn sich der Gegner nicht stellen kann oder will (*ibid.*: *Donatistae, qui coram nobiscum disserere nolunt*), ist der Buchdialog die zweitbeste Möglichkeit der Widerlegung (*ita non effugiant respondentem sibi ad singula veritatem, tamquam nobiscum faciem ad faciem colloquantur*). Der Verfasser des Pseudepigraphon Nr. 23 ist bestrebt, durch den Anschluss an dies Vorbild den autoritativen Charakter seines antidonatistischen Dialogs zu unterstreichen. Zunächst widerlegt er den *libellus* eines Fulgentius (*Donatista dixit — Catholicus respondit*), geht aber dann in ein personal gefasstes Gespräch über und treibt den Häretiker durch gezielte Fragen in die Enge (*Augustinus respondit — Fulgentius dixit*). Diese singuläre Kombination von Buch- und komplementär daraus

[1] Vgl. *Retract.* II 33,1: *verbis eius propositis reddens responsiones meas. triginta et tres disputationes sunt*; ähnlich in der Vorrede zu Nr. 20, *Praef.* 2: *His* [sc. *Iuliani libris*] *nunc respondeo eius verba praeponens eisque subiungens responsionem meam ad loca singula*. Vgl. auch B. R. Voss, *Der Dialog*..., 172 f.; 301 f.

[2] Worüber sich Petilian beschwerte (vgl. *Contra Gaud.* I 1,1: *unde mihi, tamquam mentitus fuerim, calumniatus est dicens, quod numquam mecum comminus disputaverit*), weshalb Augustin die Briefe des Donatisten Gaudentius nun als solche zitierte (*verba epistulae... ad haec responsio*), vgl. B. R. Voss, *Der Dialog*..., 300 f. Die *Altercationes* des Eugenius von Karthago, *quas cum Arianorum praesulibus per internuntios habuit* (Ps.-Gennadius, *Liber de scriptoribus eccl.* 97; vgl. M. Schanz, IV 2, 571 f.) mögen dieser Form oder auch der eines Buchdialogs entsprochen haben. Auch der Arianer Maximin 'dialogisiert' in seiner Polemik gegen Ambrosius das Protokoll der Synode von Aquileia durch antilogische Einlagen (*Maximinus episcopus disserens dicit*...), vgl. F. Kauffmann, *Aus der Schule des Wulfila* (Strassburg 1899), 67-72. Dasselbe arianische Dossier zitiert aus einem weiteren Buchdialog, Palladius gegen Ambrosius, *De fide* 1 (F. Kauffmann, *ibid.*, 79 f.).

entwickeltem Quästionen-Dialog ist allerdings auch darin singulär, dass nicht der Häretiker, sondern der Orthodoxe die Fragen stellt; die mit dem Supplementcharakter der zweiten Hälfte gegebene Umkehrung des traditionellen Schemas verbirgt sich dem ersten Blick, weil die Einführung eben dies Schema reproduziert, das in Wirklichkeit die erste Hälfte besser beschriebe: *quaecumque credidi posse te dicere mihi proposui tibique respondi, ut omnes controversiarum auferrentur ambages* (ed. C. Lambot, S. 214).

Somit ergeben sich im Bereich des Kontroversdialogs unter dem Aspekt von Historizität versus Literarisierung fünf Subtypen, die aufgezeichnete, wenn auch bisweilen bearbeitete Disputation (Nr. 7; 9; 10; 12; 16; 22), die fingierte Disputation (Nr. 2; 13), die eingestandenermassen literarische Disputation (Nr. 4/15; 18; 24/14; 17; 19; 25; 26), der Quästionen-Dialog (Nr. 1; 6; 11 a und b; 23 [II]) und der Buchdialog (Nr. 3; 5; 8; 20; 21; 23 [I]). Allerdings gewinnt der Quästionen-Dialog — an sich in dem Verzicht auf individuelle Benennung der Partner, ja auf ihre Kennzeichnung überhaupt (Nr. 6) ein Extrem an Generalisierung — manchmal durch eine wenn auch typisierende Individuierung der Partner (Nr. 1 Apollonius-Zacchaeus) oder gar den Anschein einer historischen Fundierung (Nr. 2) den Anschluss an die historisierende Wurzel dieser Entwicklungslinie zurück. Umgekehrt stellt der Buchdialog entgegen dem ersten Anschein nicht ein Extrem an Literarisierung vor, sondern ist in seiner Nähe zum mündlichen Streitgespräch mit einem konkreten historischen Partner auf der Stufe des ersten Subtyps einzuordnen.

Literarisierung bedeutet im Fall des Kontroversdialogs zunächst eine idealtypische Abstraktion von zahlreichen historischen Kontroversen, eine Reduktion des je gegebenen historischen Ambientes, von Szenerie, Partnern, Anlage und Durchführung der antithetischen Argumentation. Eine Untersuchung der Form- und Strukturelemente der verschiedenen Dialogtypen, die hier nicht am Platze ist, würde für die Frage nach

dem Verhältnis von Historizität und literarischem Status ergeben, dass die Kontroverse in einer nüchtern zurückhaltenden Stilisierung an dem Bezug zur konkreten dogmatischen Disputation im grossen und ganzen festgehalten hat und von den klassischen Dialogmustern nicht tiefgreifend geprägt worden ist, während die anderen Typen traditionelle Linien ausziehen.

Eine Ausnahme macht nur der *Octavius* des Minucius Felix, der bis hierher ausgespart worden ist. Als erster frühchristlicher Dialog in lateinischer Sprache — und für etwa 150 Jahre der einzig erhaltene [1] — repräsentiert er einerseits in der Richtung der anti-jüdischen griechischen Dialoge (Ariston von Pella, Justin) die anti-pagane Ausprägung des Kontroversdialogs [2]: Kontrahenten sind, wie bekannt, der Heide Caecilius und der Christ Octavius, der Verfasser fungiert als Schiedsrichter und das Gespräch endet mit der Bekehrung des Heiden. Dies auf den ersten Blick vertraute typologische Schema ist indes, wie zu Schiedsrichter und Bekehrung noch zu zeigen ist, anders als bei späteren Konkretisationen des Typus zu verstehen. Ausserdem wird die Ausführung des Schemas in werbend gemeinten ciceronischen Anklängen variiert: Der Titel hebt — wie ursprünglich auch bei Sulpicius — den Protagonisten heraus, die Einleitung ist — wie Ciceros *Brutus* für Hortensius — dem Andenken

[1] Einen dem Minucius zugeschriebenen — zu dieser Praxis der Kontroversdialoge s. *supra* S. 110 f. —, dem Titel nach zu schliessen wohl ebenfalls apologetischen Dialog *De fato vel Contra mathematicos* kennt Hieronymus, *Vir. ill.* 58, vgl. R. Hirzel, *Der Dialog* II 373. Die klassische Dialogregel, das Gespräch zur Zukunft hin offen zu lassen (*Octavius* 36,2: *de fato... disputaturi alias*, vgl. 40,2), lässt eine Lücke, in die der Fälscher wie bei Nr. 13 (*supra* S. 133) hineinstossen kann. Wer die Hieronymus-Notiz zu *Contra mathematicos* (vgl. auch *Epist.* 70,5: *et in altero* [sc. *libro*] *contra mathematicos, si tamen inscriptio non mentitur auctorem — quid gentilium litterarum dimisit intactum ?*) für erfunden hält, muss sein eindeutiges Bekenntnis zur Autopsie des Buches Lügen strafen, so richtig E. Paratore, in *RicRel* 18 (1947), 144 ff. (auch in *RCCM* 14 (1972), 5 = *Romanae litterae* (Roma 1976), 549) und H. v. Geisau (zu Nr. 4), 953.

[2] Als Mischung von philosophischem Dialog, rhetorischer Disputatio *in utramque partem* und Auseinandersetzung vor Gericht interpretiert den *Octavius* A. Vecchi, in *Convivium* 32 (1964), 561 ff., vgl. auch M. Hoffmann, *Der Dialog...*, 32 f.

des toten Freundes gewidmet, und die privat geführte Auseinandersetzung wird nicht als Abfolge von skeptischen Fragen und orthodoxen Antworten oder als ungeregelter polemischer Schlagabtausch, sondern in einer Angriffs- und Verteidigungsrede geführt; die Argumentation bezieht sich am stärksten auf den thematisch verwandten Traktat *De natura deorum* [1].

Das Ausmass der damit erwartbaren Literarisierung im *Octavius* ist, nachdem sich die ewige Krankheit der umstrittenen Chronologie nicht mehr fortzupflanzen scheint [2], neuerdings intensiver diskutiert worden. Nach den klassischen Dialogregeln muss mit einer wahrscheinlichen Fingierung der Gesprächssituation gerechnet werden. In der Tat hat Minucius den Rahmen von einem bei Gellius (XVIII 1) wiedergegebenen Dialog zwischen Stoiker und Peripatetiker entlehnt, der sich dort unter der Leitung des Favorin (*tamquam apud arbitrum Favorinum*, § 15) ebenfalls am Strande von Ostia gegen Abend abspielt. Der Zeitraum ist nun — wieder wohl nach ciceronischem Vorbild — auf einen ganzen Tag ausgedehnt und der landschaftliche Hintergrund durch eine Reihe von reizvollen und mit Recht — wie das Spiel mit den flachen Steinen auf den Wellen — berühmten Details aufgefüllt, die sich aber nicht recht zu einer lückenlos nachvollziehbaren, realistischen Szenenfolge zusammenfügen

[1] Zum Einfluss Ciceros vgl. W. KRAUSE, *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischen Literatur* (Wien 1958), 142 ff.; J. BEAUJEU (zu Nr. 4), XXXII f.; C. BECKER (zu Nr. 4), 10 ff.; 68 ff.; 102 ff.; M. HOFFMANN, *Der Dialog...*, 30 ff.; H. v. GEISAU (zu Nr. 4), 975 ff.; 983 f.; 1374; 1376; B. R. VOSS, *Der Dialog...*, 40 ff.; G. W. CLARKE (zu Nr. 4), 26 ff.; 136 Anm. 18.

[2] Die *communis opinio* votiert jetzt für etwa 210-240, d.h. nach Tertullian und vor Cyprian, vgl. J. BEAUJEU (zu Nr. 4), XLIV ff. und *RPh* S. 3,41 (1967), 121 ff.; C. BECKER, 74 ff.; H. v. GEISAU, 988 ff.; 1376 f.; G. W. CLARKE, 8 ff. (= « The Historical Setting of the Octavius of Minucius Felix », in *JRH* 4 (1967), 269 ff.). Vgl. jetzt auch J.-M. VERMANDER, « L'Octavius de Minucius Felix, le règne de Caracalla et le pontificat du pape Calixte », in *REAug* 20 (1974), 225 ff. Unbekehrt bleibt z.B. E. PARATORE, vgl. nach *RicRel* 18 (1947), 132 ff. jetzt die Einführung seiner Ausgabe (Bari 1971), IX ff. und *Romanae litterae*, 621 ff.

wollen [1]. Unglaubhaft ist auch, dass bei einer wirklichen Unterhaltung unter Freunden der dritte sich die Rolle des Schiedsrichters hätte anmassen können, die indes im apologetischen Kontext die Unzweideutigkeit der vom Leser zu ziehenden Konsequenzen erfordert: *Et ne singulorum prosecutiones in dubium nullo examinante venirent, arbitrum quendam... auctoritate iudiciaria functum interesse feci, quo de singulis quibusque probabiliter discernente impiae pravitatis cassaretur intentio* (Nr. 15, *Prol.*). Die Rolle Favorins bei Gellius wird adaptiert; Schiedsrichter in öffentlichen antihäretischen Disputationen, der Heide als Urteilender (Nr. 15) und die eigenen Parteigänger als Gesprächsleiter (Nr. 13; 24) treten erst später in die Literatur ein. Nicht minder unglaubwürdig wirkt es, wenn Caecilius gegenüber dem befreundeten Octavius die konventionellen antichristlichen Verleumdungen ohne jede explizite Distanzierung vortragen muss. Die Einbettung eines letztlich lebenseintscheidenden, heilswirksamen Konfliktes in das Ambiente des ciceronischen Freundschaftsdialogs, der allenfalls ein durch die Normen gesellschaftlicher Konvention vermitteltes, 'philosophisches' Engagement zulässt, muss zwangsläufig zu einem hybriden Resultat führen [2].

Soweit der ahistorische Rahmen und die ahistorische Struktur der fingierten Gesprächssituation. Auf der anderen Seite stellt die Wahrscheinlichkeit der Fiktion die Ebene der Identifikation für das angesprochene, klassisch gebildete Publikum dar, dem die Wahl dieser Form und die Fülle literarischer Anklänge bei weitgehendem Verzicht auf Bibelzitate, dogmatische Einzel-

[1] So W. Speyer, « Octavius, der Dialog des Minucius Felix: Fiktion oder historische Wirklichkeit ? », in *JbAC* 7 (1964), 45 ff. und P. Frassinetti (*infra* S. 148 Anm. 1), 338 ff. (dagegen H. v. Geisau, 956 ff.; 1366); auch W. Fausch, *Die Einleitungskapitel zum 'Octavius' des Minucius Felix. Ein Kommentar* (Diss. Zürich 1966) und R. Meiggs, *Roman Ostia* (Oxford ²1973), 490 ff.

[2] Vgl. B. R. Voss, *Der Dialog...*, 45 f.; 48 f.; zur Rolle des Caecilius A. Delatte, « La réalité du dialogue de l'Octavius de Minucius Felix », in *Serta Leodiensia* (Liège 1930), 103 ff., und W. Speyer, in *JbAC* 7 (1964), 50 f.

heiten gilt [1]. Alle drei Personen — Minucius und Caecilius in Rom praktizierend, Octavius, Afrikaner wie die anderen, dort zu Besuch — stehen in den besten Jahren und gehören als *causidici* (Gerichtsredner) der gleichen Berufsgruppe an. Octavius und Minucius sind bereits zum Christentum konvertiert, Caecilius tut diesen entscheidenden Schritt unter dem frischen Eindruck der christlichen Heilslehre zum Abschluss der Konversation. Nur wenn seine Konversion für ein römisches Publikum kontrollierbar historisch war, konnte der damit gegebene imitative Appell verstanden und nachvollzogen werden. Hier ist also die Schlusswendung noch nicht literarischer Topos, sondern unmittelbarer Ausdruck der Intention und Vorbild der Rezeption. Die Wahrscheinlichkeit der Fingierung, fundiert in der Historizität der biographischen Grundlagen, wird weniger durch die Kontrollmöglichkeit des nächsten, römischen Publikums — so musste z.B. ein Zeitpunkt gewählt werden, zu dem man sich in Ostia hätte treffen können —, sondern durch die erforderliche persönliche Glaubwürdigkeit der persönlichen Vorbilder als Basis der Kommunikation erzwungen. Wer also von der offensichtlichen Literarizität der Szenerie und von den Brüchen des Gesprächsgangs, die mit der funktionalen Divergenz der verschiedenen Voraussetzungen eingehandelt werden, ausgeht und den personalen Informationen (Wohnung in Rom, Bekehrung) ihren historischen Kern abspricht [2], stellt die Wirkungsabsicht des Werkes nicht in Rechnung; wer von vermeintlichen Unklarheiten und Leerstellen der Charakterisierung aus ein abgerundetes, geschlossenes

[1] Zur Intention von Minucius' 'verdecktem' Christentum vgl. J. Beaujeu (zu Nr. 4), XVI ff.; M. Hoffmann, *Der Dialog...*, 33 f.; J. Fontaine, *Aspects et problèmes de la prose d'art latine au IIIe siècle* (Torino 1968), 98 ff.; zum literarischen Erwartungshorizont seines Publikums G. W. Clarke (zu Nr. 4), 12 ff. (= « The Literary Setting of the Octavius of Minucius Felix », in *JRH* 3 (1965), 196 ff.); vgl. auch H. v. Geisau, 969 ff.; 1369 ff., und zur Protreptik B. R. Voss, 49 f., die S. 326 (« mehr eine literarische als wirklichkeitsbestimmte Aufgabe ») offensichtlich unterschätzt ist.

[2] W. Speyer, in *JbAC* 7 (1964), 51.

Persönlichkeitsbild fordert oder gar psychologisierend argumentiert [1], verwechselt einen appellativ argumentierenden Dialog, in den mimetische Details nur einstimmend, auflockernd oder exemplarisch — und d.h. selektiv — einzugehen brauchen, mit autonomer — erzählender oder darstellender — Literatur. « The proper course is, therefore, to conclude that while the debate at Ostia in the Octavius is, in all probability, pure literary contrivance, the protagonists of that debate and the few biographical facts assigned to those protagonists are not ». [2] Der eigentliche Realitätsbezug des *Octavius* ist indes nicht nach dem Grade der Historizität des Gespräches, sondern nach seinem rezeptionsästhetischen Hintergrund zu bemessen [3].

III

Warum bedienen sich die Autoren der dialogischen Darbietung, um die in Abschnitt I umschriebenen Funktionen zu realisieren ? Warum ziehen sie nicht andere Möglichkeiten der literarischen Konkretisation, die Form des antihäretischen (Typ I) oder dogmatischen Traktats (II), des Lehr- oder Handbuchs (III), der direkten biographisch-hagiographischen Erzählung (IV) oder der unvermittelten Confessio (V) vor ? Wie begründen sie ihre Präferenz, *rem inter personas melius agi* (Nr. 1, II, *Prol.*, vgl. auch III, *Prol.*) ?

Ein Streben nach Abwechslung und Auflockerung zur grösseren Attraktivität scheint nahezuliegen, um — in der schönen Formulierung von G. Misch (*Geschichte der Autobio-*

[1] P. Frassinetti, « Finzione e realtà nell' Octavius », in *Athenaeum* N.S. 46 (1968), 327 ff.

[2] G. W. Clarke (zu Nr. 4), 7 (= *JRH* 4 (1967), 269), vgl. auch J. Beaujeu, XXIII ff., und H. v. Geisau, 954 ff.

[3] Zur Bedeutung des *Octavius* vor dem geistes- und religionsgeschichtlichen Hintergrund seiner Epoche vgl. J. Beaujeu, LXXIX ff., und G. W. Clarke, 32 ff. (= *JRH* 4 (1967), 270 ff.).

graphie I 2, 703) — « eine lehrhafte Gedankenfolge so durch Umsetzung in Handlung, Gespräch und Erzählung zu verlindern, dass sich die überkommenen Denkgebilde in ihrer starren Existenz dem Gefühl näherbringen liessen ». In Wirklichkeit aber wird eine solche Begründung relativ selten angeboten (Sulpicius, *Dial.* III 5,6: ... *dialogi speciem, quo ad levandum fastidium lectio variaretur, adsumpsimus*, vgl. I 23,8), ein solches Programm nur in den Typen praktiziert, die in der klassischen Tradition stehen (II-III) oder sich in ihrer Fortsetzung entwickeln (IV-V): Sulpicius hat sich wie vor ihm Angustin dem ciceronischen Vorbild enger angeschlossen, Cassian hat es in das exotische Milieu der ägyptischen Asketen transponiert, Boethius in ganz anderer Richtung auf der sprachlich-stilistischen Ebene die Mischform des Prosimetrum eingesetzt.

Bei Vigilius (Nr. 15, *Prol.*) wird diese Motivation zu einem beziehungslosen Topos (*ut... diversitate personarum vel responsionum ac interlocutionum huius operis variata digestio fastidium legentibus amputaret*), weil die strenge Sachbezogenheit des Kontroversdialogs das Verbot des *movere* auf das *delectare* ausdehnt. Nur Minucius hatte in einer gattungsgeschichtlich offenen Situation eine grössere Freiheit, als die historische Realität der öffentlichen Disputationen noch nicht typenprägend, d.h. literarisch restringierend eingegriffen hatte. Später steht eine ganz andere Motivation im Vordergrund, von der wir im Unterschied zu den etablierten Typen deshalb so viel erfahren, weil eine Literaturform in Ablösung von der Realität neu begründet wird und deshalb begründet werden muss: Das *docere* ist entscheidend, die Anschaulichkeit der antilogischen Präsentation (Nr. 21, II 1,1: *ut quasi alternis sermonibus in praesentia disseramus... tamquam nobiscum faciem ad faciem colloquantur*; Nr. 15, *Prol.*: *utile hoc et valde commodum apparuit, ut uniuscuiusque haeretici personam cum sui dogmatis professionibus, quasi praesentes cum praesentibus*[1] *agerent, introducerem*; Nr. 33, in *PL*

[1] Nach Cicero, *Lael.* 1,3: *ut tamquam a praesentibus coram haberi sermo videretur.*

XXX 271: *loqui veluti praesentes alternis vicibus feci*) soll durch eindeutige Trennung der antithetischen Standpunkte (Nr. 21, II 1,1: *ita nemo erit, qui... propter indiscretas personas se non potuisse intellegere conqueratur;* Nr. 25, *Praef.* : *ne vero iterum confundamus eadem distinctione sermones, sed ut continue percurrat legentium memoriam, duabus tantummodo personis oppositiones discretae sunt*)[1] das Auftreten von Unklarheiten verhindern (Nr. 6, *Prol.* : *ac, ne profusa confusave oratione legentium inundarentur ingenia, tam breviter quam distincte ex adverso sibi ipsorum atque nostrorum verba constitui*; Nr. 14,1: *quia in eiusmodi quaestionibus quaedam obscuritas continua oratione frequenter incurritur*; Nr. 23, S. 214: *ut omnes controversiarum auferrentur ambages*; Nr. 5, V, *Prol.* : *ut quis quid dicat manifestius appareat*; Nr. 26, *Prol.* : *quo facilius obiectionum absolutio legentibus elucescat*), die Wahrheit deutlich hervortreten (Nr. 19, I, *Prol.*, in *PL* XXIII 519 A: *ut ex utraque parte quid dici possit exponat et magis perspicua veritas fiat, cum posuerit unusquisque quod senserit*; Nr. 15, *Prol.* : *ut veritas summo confligentium certamine eliquata ad omnium notitiam perveniret*) und schliesslich sogar die Gegenseite zu ihrem Recht kommen lassen (Nr. 1, I, *Prol.* : *itaque ne sibi velut absenti praeiudicatum gentilitas quereretur... placuit gentilitatis adhibere philosophum*; Nr. 21, II 1,1: *ita nemo erit, qui me aliquid praetermisisse... conqueratur*).

Das einzige theoretische Zeugnis zum christlichen Dialog ausserhalb der Vorreden, Basilius' *135. Brief*, beleuchtet zusammenfassend die Bewusstheit einer Tradition, die sich auch in einer entsprechend konsequenten Praxis ausspricht, und bestätigt noch einmal unser vom quantitativen Profil des Erhaltenen ablesbares Ergebnis, dass der Kontroversdialog als der christliche Dialog *par excellence* galt. In diesem kritischen Dankschreiben an Diodor von Tarsus (v. J. 373) für die Zusendung zweier — nicht erhaltener — Dialoge wird gefordert a) Kürze

[1] Rusticus, der im Osten arbeitete, mag Basilius gelesen haben, vgl. *Ep.* 135,1 wo εὐκρίνεια, Rücksicht auf die μνήμη gefordert und vor dem διασπᾶν τὸ συνεχὲς τῆς ἐννοίας gewarnt wird.

und b) deutliche Abgrenzung von häretischer These und orthodoxer Antithese im Interesse von leichter Fasslichkeit und Einprägbarkeit (μνήμη), und schliesslich c) ein einfacher, ungeschminkter, einem christlichen Werke angemessener Stil. Dementsprechend lehnt Basilius zu c) ab ein rhetorisches Sichzurschaustellen (λέξις πολυτελεστέρα, σχήματα ποικίλα), d.h. eine Vielfalt von Stilfiguren und eine reichere Ausgestaltung des dialogischen Elements (διαλογικαὶ χάριτες), zu b) eine dialektische Verzahnung von Argument und Polemik, die die gleichmässige Kontinuität der Auseinandersetzung unterbricht und so verunklärt. Persönliche Polemik gegen historische Individuen heisst Sachliches und Persönliches in unzulässiger Weise vermischen; insofern wird empfohlen, keine bestimmten Personen, sondern ἀόριστα πρόσωπα einzuführen, also Sprecher mit typisierenden oder kollektiven Namen [1].

Das in den Vorreden wie bei Basilius punktuell angesprochene Programm — Abwechslung und prägnante Veranschaulichung — wird im Blick auf die je angesprochenen Publikumsgruppen durch die Kombination und Vorführung der Dialogpartner typenspezifisch differenziert und realisiert. Wenn der Dialog, in dem der Verfasser selbst spricht, erst durch die anderen Gesprächspartner von einem Traktat unterschieden ist, ist für die Bewertung der dialogischen als der eigentlich literarischen Strategie offensichtlich weniger die Figur des Autors (oder der Vertreter der Orthodoxie als sein Sprachrohr), sondern die Konfiguration der Interlokutoren entscheidend. Sofern der Verfasser als Informant oder Lehrer selbst auftritt, kommt eine eigentlich autobiographische Intention relativ selten — in dem

[1] Schief paraphrasiert von B. R. Voss, *Der Dialog...*, 173 f. (vgl. 339 f.), der die Zielrichtung der Kritik missversteht. Die ausführliche Empfehlung indefiniter Partner und die dementsprechende Anerkennung der platonischen *Nomoi* lassen sich nur so erklären, dass Diodor persönliche Invektive gegen historische Dialogpartner — die nach Basilius allenfalls nach Art des frühen Platon (Voss, 36 Anm. 49) gegen abschreckende moralische Paradigmen legitim wäre — mit antihäretischer Polemik verwirrend kombiniert hat. Dass sich Hieronymus mit Pelagius hinter der Maske auseinandersetzt, ist mit dieser Norm noch zu vereinbaren.

so definierten Typ V, auch in Augustins Cassiciacum-Dialogen und vereinzelt in z. T. nur andeutenden Streiflichtern auf die zeitgenössische Szene bei Sulpicius (*Dial.* I 2,2 ff.; I 8,6 ff.; I 12,2 ff.; 21,5 f.; II 8,3 f.) — ins Spiel.

Zum anderen wird in den monastisch-hagiographischen Dialogen (Nr. 35; 39) die Autorrolle durch die spezielle Beglaubigungsproblematik in Mitleidenschaft gezogen: Anders als Gregor sind Sulpicius und Cassian nicht nur Sammler, Bearbeiter und Vermittler von Informationen, sondern sie garantieren durch eine bestimmte Dialogform zusätzlich Wahrheit und geistliche Autorität ihrer Inhalte. Cassian deutet in den vereinzelten Einwürfen des Germanus eine Gesprächssituation an und begnügt sich darum mit der Rolle eines bloss Zuhörenden [1], weil er die ägyptischen Väter selbst auftreten und zu Wort kommen lassen will. Als zusätzlicher Zeuge für die Historizität des Berichteten ist der Martins-Schüler Gallus mit dem Verfasser Sulpicius austauschbar: Wie Gallus im ersten Abschnitt von Buch II (cap. 1-4) aus eigenem Erleben bezeugen kann (II 1,1: *quo primo igitur tempore relictis scholis beato me viro iunxi*, vgl. II 2,3; II 3,1 und zumal II 4,3: *cuius rei ego testis sum, si tamen nihil de idoneo teste dubitatis*), spielt er gegen Buchende den Ball Sulpicius zu (II 12,1: *illud vero, Sulpici, meminisse te credo...*; 13,1: *ceterum hoc, quod dicturus sum, Sulpici, hoc te — me autem intuebatur — teste perhibeo*, vgl. auch II 4,1 und III 3,5). Als weitere literarische Dublette zu dem hörenden und bestätigenden Autor wird, wie wir sahen (*supra* S. 123), gegen Ende des 2. Buches der Priester Refrigerius eingeführt, der wie Gallus viel von Martin weiss und deshalb als zusätzlicher Zeuge willkommen ist.

[1] Ausser *Conl.* XIV 12 meldet er sich nur XVII 3 im Vorgespräch zu Wort; sonst wird regelmässig ein anfängliches *nos* durch Germanus eingeschränkt. Auf diese Weise tritt der scheinbar objektive, gleichsam nicht einmal durch den Verfasser vermittelte Vorbildcharakter der ägyptischen Tradition gegenüber *propria praesumptio* und *propriae adinventiones* um so reiner heraus (I, *Praef.* 3: *... non tam suis adinventionibus quam illorum traditionibus maluit erudiri*), vgl. XVIII, *Praef.* 3.

Wenn der narrative Dialog ein nicht informiertes Publikum ansprechen will und dies Publikum in der Figur des Postumianus antizipiert, gerät er andererseits mit der lebensweltlichen Wahrscheinlichkeit eines Gespräches in Konflikt, in dem sich die wissenden Sulpicius und Refrigerius bekannte Sachverhalte erneut anhören müssen. Sulpicius sieht dies Dilemma wohl, das mit seiner Partner-Konstellation gegeben ist, und versucht es zunächst für Refrigerius (III 1,2: *sed dulcis et grata cognitio est etiam nota relegenti...*; 3: *sed libenter cognita recognoscit*) wie für sich selbst (III 1,3: *fatebor... Martini mihi saepius auditas esse virtutes... sed per gestorum admirationem semper mihi nova sunt, quae de illo licet audita saepius revolvuntur*) auf der Ebene psychologischer Wahrscheinlichkeit zu entschärfen, hebt aber dann den wohl entscheidenden Aspekt der sich gegenseitig ergänzenden Zeugenschaft heraus (§ 2): ... *siquidem natura ita comparatum sit, ut meliore quis conscientia se nosse congaudeat, quae multorum testimoniis non esse incerta cognoscat.*

Stärker indes wird der Dialog des Sulpicius durch diese Austauschbarkeit von Autor und führendem Partner in dem Kernbereich seiner intendierten Wirkung gefährdet. Der Verfasser steht nicht im eigenen Namen für seine Informationen gerade, er lässt vielmehr seinen Hauptzeugen im Rahmen einer — nach klassischem Beispiel — historisch wahrscheinlichen, aber doch erkennbar fingierten Dialogszenerie auftreten, muss also dem Verdacht begegnen, der von der literarischen Strategie her die Historizität des Berichtes in Zweifel setzen könnte. Dort, wo er die Notwendigkeit einer Einzelbezeugung — möglichst durch Lebende, unter ihnen auch einige Dialogpartner — grundsätzlich reflektiert (III 5), wird auch die literarisch-fiktionale Entlastungsfunktion des dialogischen Rahmens ausdrücklich als Ergänzung und nicht als Widerspruch zur geschichtlichen Wahrheit zu verstehen gegeben (III 5,5 f.: *sed totius sermonis fidem, Christe, apud te deponimus, nos nec alia dixisse nec alia dicturos, quam quae aut ipsi vidimus aut quae manifestis auctoribus vel plerumque ipso referente cognovimus. ceterum etsi dialogi*

speciem, quo ad levandum fastidium lectio variaretur, adsumpsimus, nos pie praestruere profitemur historiae veritatem. haec me extrinsecus inserere nonnullorum incredulitas non sine meo dolore compulit); im Interesse dieser Richtigstellung [1] nimmt Sulpicius sogar in Kauf, dass er aus der Rolle des Gallus fallen muss.

Bei den mit dem Verfasser nicht identischen Partnern ist von der Regel auszugehen, dass sie als indirekte Rezeptionsvorgabe, als erwünschte Rezeptionshaltung und Identifikationsangebot an das Publikum eingesetzt werden. In den *Consultationes* soll der mittlerweile bekehrte Heide die durch das häresiologische Kompendium des 2. Buches nur angerissenen Probleme in eigener Lektüre vertiefen (II 19: *superest, ut... refertioribus maiorum voluminibus strenuus lector invigiles*); bei Gregor nimmt Petrus die skeptischen Fragen selbst vorweg (S. 235,23: *me aequanimiter feras, si ipse quoque apud te... infirmantium in me personam suscepero, ut eisdem infirmantibus prodesse propinquius quasi per eorum inquisitionem possim*) [2].

Am vielseitigsten wird diese Möglichkeit jedoch wieder bei Sulpicius exemplifiziert. Zuerst repräsentiert Postumianus gleichsam die Weltmeinung, das anzusprechende Publikum der Ökumene; in seinen begeisterten Erzählungen von den Wundertaten der ägyptischen Mönche spiegelt sich eine allgemeine Hochschätzung; er lässt sich dann aber durch Sulpicius (vgl. I 24,1 ff. mit 26,1) wie endgültig durch die Erzählungen des Gallus (II 5,1: *Vicisti, inquit Postumianus, Galle, vicisti...*) von der Gleichwertigkeit, ja Überlegenheit des gallischen Heiligen überzeugen. Wie er zunächst von dem weltweiten Erfolg von Sulpicius' *Martins-Vita* nur zu referieren wusste (I 23, vgl. I 26,2), so wird er dann — gleichsam als Bekehrter — dem Dialog überall zur Verbreitung verhelfen (III 1,3; III 17), in Campanien

[1] Sie scheint gemünzt auf Leser wie Voss, nach dem S. 308 für die Erzählungen « in seltsamen Kontrast zu dem fiktiven Rahmen, Wahrheitsanspruch erhoben wird. » Der Illusionsbruch ist also funktional und nicht genetisch (« spätere Bearbeitung », Voss, S. 309 Anm. 7) zu verstehen.

[2] Vgl. F. Tateo (zu Nr. 40), 107; 108 f.

in Konkurrenz zum heiligen Felix, in Afrika zu Cyprian, in Griechenland gegenüber Paulus, aber auch Platon und Sokrates, und endlich, wie sich versteht, in Ägypten.

Das gemeinte Publikum ist auch in dem Moment angesprochen, wo sich mit Buch III die Zuhörerschaft um eine Reihe herbeieilender Mönche und Geistlicher erweitert (III 1,3 ff.), die z. T. auch als *testes* apostrophiert werden (Euagrius: III 2,8; Saturninus und ein ungenannter Anwesender: III 3,6), in erster Linie aber den Hörer-Leser darstellen (III 1,5: *propterea maturavimus frequens auditorium*...; 2,1: *illa* [*sc.* die beiden ersten Bücher] *qui non audierunt, ex scripturis cognoscent*, vgl. 17,1: *studiosi auditores*). Dass Sulpicius eine vornehmlich geistliche Leserschaft (III 2,1: *Convenistis, inquit, ad me audiendum, viri sancti et diserti, sed religiosas potius quam doctas aures, ut arbitror, adtulistis*) auch exklusiv im Auge hat, lässt ein zunächst funktionslos anmutendes Detail erkennen: Auch Laien, *saeculares*, drängen herzu (1,6 f.), werden aber mit wenigen Ausnahmen ferngehalten, weil sie — so die verpönte gegenüber der erwünschten Rezeptionshaltung — *ad audiendum curiositate potius quam religione venerunt*. Von Neugier zum Unglauben ist nur ein Schritt, wie die Auflösung der Allegorie anzeigt: ... *fatear necesse est Aprum fecisse constanter, qui reppulit infideles, eos tantum iudicans audire debere qui crederent* (III 5,7 nach der zitierten Rechtfertigung des Dialograhmens).

Gehen wir die einzelnen Typen auf mögliche Identifikationsangebote hin durch, so ist damit auch der verbreiteten Ansicht zu begegnen, man könne gerade bei vielen christlichen Dialogen die Einwürfe der Partner ohne Schaden für die intendierte Funktion einfach streichen, die Form als Einkleidung und Hülle gleichsam abheben [1]. Dies gilt z.B. nicht für die erbauliche Funktion der *Dialoge* Gregors, die der Verfasser als Erzähler

[1] Zu Nr. 40 etwa M. Plezia (vor Nr. 39), 493, vgl. aber F. Tateo (zu Nr. 40), 106 ff.

ankündigt und der Partner Petrus als Hörer/Leser realisiert [1], vgl. etwa S. 183,22: *sed quaeso coepta persequere, ut dum tempus vacat sine aedificatione hora non transeat* (vgl. S. 16,3; 23,19; 40,16; 90,23; 216,1). Petrus begnügt sich also nicht damit, die Erzählung als Information entgegenzunehmen und das Gespräch durch gliedernde Fragen weiterzuführen, sondern spielt seine Sympathie, seine affektische Identifikation mit dem Gehörten appellativ vor. Seine staunende Betroffenheit von den *virtutes* und *miracula* (vgl. S. 208,1: *mirandum valde et vehementer stupendum*) schliesst Freude (S. 204,12: *perge quolibet; nam laetus ducor, laetus reducor*), Hoffnung und Furcht (S. 177,9: *auditu paveo;* S. 151,15: *res haec gesta, quam audivi, et metum mihi praebet et spem*) bis hin zu Tränen ein (S. 139,7: *cum me audire contigit, quod imitari non valeo, flere magis libet quam aliquid dicere*).

Der Schüler des didaktischen Dialogs (III) nimmt gleichfalls das präsumptiv bildungshungrige Publikumssegment vorweg, dem die Wissensvermittlung eigentlich gilt (Nr. 37, *Praef.*: *haec tu, pater, ... omnibus Christianis erudiri volentibus necessaria iudicasti... ut velut discipulis interrogantibus et magistro respondente breviter singula et perlucide dicerentur*). Er tritt wie jemand, der die Fragen bloss vorgibt und ihre einlässliche Beantwortung dem sachkundigen Lehrer (Verfasser) überlässt, als Person kaum noch in Erscheinung, ob er einen historischen Namen trägt (Germanus bei Cassian, der die Lehrvorträge vergleichsweise selten unterbricht; Salonius bei Nr. 36), ob er nurmehr als Kollektivum *discipulus* figuriert (Nr. 37) oder sich gar in eine Sequenz von Fragen und Antworten verflüchtigt (Nr. 30; 31; 38) [2]. Hier — allerdings nur hier — ist der Dialog in der Tat zu einem blossen

[1] Der demnach nicht als Charakter (so F.H. DUDDEN, *Gregory the Great* I (London 1905), 324, was A. VITALE BROVARONE, « La forma narrativa dei Dialoghi di Gregorio Magno », in *AAT* 108 (1974), 168 ff. bis in Stildifferenzen hinein fortzusetzen sucht), sondern als Abstraktion zu bewerten ist. Vgl. auch B. R. Voss, *Der Dialog...*, 351 f.

[2] Kein « Dialog im eigentlichen Sinne » ist Cassians *Conl.* XVI nach K.A. NEUHAUSEN, in *Studien zur Literatur der Spätantike* (Bonn 1975), 188 f.; die *Conl.* XV besteht aus einem durchgehenden Lehrvortrag des Abtes Nesteros.

Modus der Darbietung degeneriert, zu einem Vehikel transparenter Weitergabe (*perlucide* !) von Information geworden. Jetzt ist die Form akzessorisch geworden; Eucherius bringt ihre Beliebigkeit zum Vorschein, wenn er im 2. Buch mit eben der Begründung auf sie verzichtet, die Sulpicius und Vigilius — allerdings unter dem Vorzeichen ästhetischer Auflockerung — für sie vorgebracht hatten (*Praef.*): *Quoniam... vereor, ne adsiduae interrogationes... legenti generent ex satietate fastidium, meo nunc nomine... opus variaturus...* Der kleine Schritt zur unvermittelten Didaxe ist damit getan.

Ganz zu schweigen davon, dass das Gegenüber zu Engagement oder Widerspruch herausgefordert würde, geht in Typ III die Informierung in der Regel nicht in Pädagogik über. Augustin allerdings zeigt sich in *De magistro* und *De musica* einem blossen Schematismus überlegen, wenn er in der Unterhaltung mit seinem Sohn Adeodat und den — anonym bleibenden — Mailänder Schülern von 387 die seit Ciceros *Partitiones* und *Tuskulanen* geltende Norm durchbricht, den Lehrer einleiten lässt und das freie Hin und Her eines Unterrichtsgespräches abbildet [1].

Noch früher in Augustins literarischer Karriere leben die *iuvenes* Licentius und Trygetius (*Contra Academicos* und *De ordine*) eine vorbildhafte und zur Nachahmung mahnende Lebenshaltung vor. Was auf den ersten Blick wie ein typisches Schulgespräch [2] auf dem erwartbaren Niveau aussieht — das Vorgeplänkel (*prolusio*) bis *C. acad.* II 8, 20 (vgl. II 9,22) und *Ord.* II 7,23 und insbesondere die geregelte scholastische Disputation von *C. acad.* I, der Augustin als *iudex* präsidiert (I 5 f.; 8; 16) —, bringt bei näherem Zusehen eine tiefere Dimension zur Anschauung. Zuerst setzt die ideale und vorbildlich philosophische

[1] S. *supra* S. 120, zu Nr. 34 F. Amerio, 47 ff. B. R. Voss, *Der Dialog...*, 266, stellt die Eingangsfrage des Lehrers als Regel hin, ohne jedoch die einzige sichere spätantike lateinische Analogie (Caelius Aurelianus, *infra* S. 173 Anm. 3) zu erwähnen; vgl. indes Ed. Norden, *Kleine Schriften*, 348 f.

[2] Vgl. J. O'Meara, « The Historicity of the Early Dialogues of Saint Augustine », in *VChr* 5 (1951), 166 f.; M. Hoffmann, *Der Dialog...*, 138 ff.

Lebensform in der Abgeschiedenheit von Cassiciacum, die gleichsam das ciceronische *otium* christlich-monastisch fundiert, eine nicht nur geographisch gemeinte Abkehr von der Welt, eine philosophische Askese voraus. Dann aber würde kindische Ruhmsucht die Wahrheitssuche einer christlichen Philosophie (*Ord.* I 10, 29 f., vgl. auch *C. acad.* I 3,8) gefährden; auf dem Wege dorthin muss sich auch Licentius endgültig von der Poesie zur Philosophie bekehren (*Ord.* I 3,6 ff., vgl. 8,21: *pulchrior est philosophia, fateor, quam Thisbe, quam Pyramus, quam illa Venus et Cupido talesque omnimodi amores*) [1].

Mit dieser — allenfalls erhofften, kaum realen — Umkehr des Licentius bewegt sich Augustin auf den Spuren des *Hortensius*, wo Cicero die gleiche Alternative und die gleiche — allerdings auf die eigene Person bezogene — Entscheidung hatte Gestalt gewinnen lassen. Der ciceronische Dialog bezeichnet nicht nur im Hintergrund, sondern auch im direkten Zitat den Übergang zur Philosophie: Nach seiner Lektüre (*C.acad.* I 1,4; III 4,7) stehen die jungen Leute eben dort, wo sich Augustin selbst, allerdings für den falschen Weg der manichäischen *sapientia* entschieden hatte. Natürlich soll die Protreptik [2] zur moralisch-geistigen Konversion nicht auf die Dialogpartner beschränkt bleiben; sie greift *C. acad.* I 1,4 (vgl. I 9,25) auf den Adressaten Romanian über, dem sein philosophierender Sohn als Vorbild anempfohlen wird (*a iuvenalibus inlecebris voluptatibusque conversus est ita, ut eum non temere patri audeam imitandum proponere. Philosophia est enim, a cuius uberibus se nulla aetas queretur excludi*). Auch *C. acad.* III 16,35 (*de adulescentium moribus vitaque tractamus*, vgl. *Ord.* II 10,28) sind nicht nur die Anwesenden gemeint;

[1] Hierzu zuletzt vor dem Hintergrund der christlichen Poetologie des späten 4. Jh. R. HERZOG, *Die Bibelepik der lateinischen Spätantike* I (München 1975), 170 f.

[2] Vgl. B. R. VOSS, *Der Dialog...*, 201; 216 f., zur literarischen Tradition J. O'MEARA, in *VChr* 5 (1951), 164 f. Auf das Glatteis, von Augustin über Cicero auf Aristoteles rückzuschliessen, begibt sich P. VALENTIN, « Un protreptique conservé de l'antiquité, le Contra Academicos de saint Augustin », in *RSR* 43 (1969), 1 ff.; 97 ff.

dieser Weg der christlichen Philosophie steht allen offen, *nam et maximae res cum a parvis quaeruntur, magnos eos solent efficere* (*C. acad.* I 2,6) [1]. Allerdings geht der Weg für den Augustin dieser Lebensperiode über eine strenge geistige Schulung, so dass die vorgespielten Übungen in dialektischer Methode, Definition und Thesenverteidigung, nur scheinbar auf Abwege und Umwege führen [2] und in Wirklichkeit der *exercitatio animi* dienen (*C. acad.* I 9,25; II 7,17: *cum haec inter nos disputatio suscepta sit exercendi tui causa et ad elimandum animum provocandi*; III 3,6).

Komplizierter gestaltet sich die Konkretisation einer solchen Rezeptionsvorgabe im Kontroversdialog; die in den Vorreden niedergelegte, in zwei verschiedene Richtungen gehende Intention — negativ die Widerlegung der Häretiker, positiv die Bestärkung der eigenen Anhänger — führt in der Realisierung an, wenn möglich, ein und derselben Rolle zu differenzierten Lösungsversuchen. Das Schweigen eines Gegners, der am Ende nichts mehr zu sagen hat, mag in der Realität nicht selten gewesen sein [3], lässt jedoch in der literarischen Umsetzung die Eindeutigkeit einer Entscheidungshilfe vermissen und ist allenfalls in ganz schematisch angelegten Quästionen-Dialogen unbedenklich (Nr. 6; 11 a [4] und 11 b; 23), wo die Gegenseite ohnehin

[1] Vgl. P. Brown (zu Nr. 27), 120 f., hier zumal 120 (« ... vehicles perfectly adapted to communicate an ideal of philosophy by and for the amateur »).

[2] Vgl. etwa die Kritik von P. Keseling (zu Nr. 29), 71 ff. und J. O'Meara, in *VChr* 5 (1951), 154 f., dagegen H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, 308 ff. (E.B.J. Postma [zu Nr. 28], 77 ff.) und Voss, S. 218 ff.; 238 f.; 251 ff.; 274 ff.; 283 ff. Vgl. auch *Mag.* 8,21 (Augustin zu Adeodat): *Dabis igitur veniam, si praeludo tecum non ludendi gratia, sed exercendi vires et mentis aciem*; zum genau durchdachten Aufbau von *Mag.* vgl. auch die Analyse von G. Madec, in *REAug* 21 (1975), 63 ff.; E. Schadel (zu Nr. 32), 55 ff.; 242 ff.

[3] Fortunatus, vgl. *Retract.* I 15,1 und Possidius, *Vita Aug.* 6,7 f.; Maximinus bei Cerealis (s. *supra* S. 135); Emeritus, vgl. *Retract.* II 77,1 und Possidius, *Vita Aug.* 14,6 f. Auch Serapion schweigt längere Zeit (Nr. 24, I 10, in *PL* LIII 255 B); zu Germinius s. *supra* S. 131.

[4] Hier ist ein Abschied an den Adressaten Theophilus in den Schluss (vgl. VII 26 f.: *memento... veritatem*) hinein verwoben, wie auch in der Einleitung die

nach der je auslösenden Eingangsfrage argumentativ keine Kontur gewinnt, die Rollen mithin ungleichmässig, aber unmissverständlich verteilt sind.

Dass der Kontrahent auf seinem Dogma beharrt, liegt ebenso nahe wie es selten dargestellt wird. Wer Arius in eigener Person auftreten lässt (vgl. Nr. 15, II 50, in *PL* LXII 230 B) oder Pelagius verschlüsselt attackiert (Hieronymus in Nr. 19), muss so verfahren; allerdings bleibt die schroffe Intransigenz des anonymen Nestorianers auffällig (Nr. 26, II 25: *meam tenaciter fovebo sententiam*).

Die Regel zu dieser Ausnahme ist — ebenfalls in Kontrast zur alltäglichen Erfahrung — mit der öffentlichen Bekehrung des Gegners im Laufe oder gegen Ende des Disputs gegeben, des Heiden in Nr. 1, des Juden in Nr. 2, des Luciferianers in Nr. 18 und des Monophysiten in Nr. 24 [1]; die handlungsleitende Orientierungshilfe scheint mit Händen zu greifen, indes: Zwar gibt der Manichäer Felix am Ende einer historischen Kontroverse klein bei (Nr. 9) [2], zwar opfert der Verfasser von Nr. 24 im Interesse eines solchen Appells die Illusion der Dialoghandlung (II 19, 298 B: *quo possint et auditores nostri et huius actionis nostrae lectores aut non errare aut, si erraverint, ab erroris itinere revocari. Erit Dei nostri parata clementia electis his, ut redeant ad Christum, ad pacem, ad concordiam fidei catholicae*; vgl. auch im Zwischenprooemium Nr. 11 a, VII 1: *ergo ubi placet proficiscere*), doch dürfte generell mit einem solchen krönenden Resultat der

---

Ebenen von Dialograhmen (I 1-8; 16; 20-23) und Dialog (I 9-15; 17-19; 23 ff.) nicht klar geschieden sind, die Kontroverse also keine reinliche Distanz von einem Gespräch des Verfassers mit dem Adressaten gewinnt.

[1] Danach die zwölf Juden in den *Silvester-Akten*, wo allerdings die Einführung in den hagiographischen Rahmen als zusätzliches, ja entscheidendes Überzeugungsmittel das berühmte Stierwunder erfordert (ed. B. Mombritius, *Sanctuarium* II 528: *taure surge*), vgl. W. Levison, *Konstantinische Schenkung...*, 415 f.

[2] Vgl. neben dem Schluss des Protokolls (*CSEL* XXV 2, 851 f.) auch Possidius, *Vita Aug.* 16,4, zur Ernsthaftigkeit der durch die Drohung des Anathema erzwungenen Gesinnungsänderung indes F. Decret (vor Nr. 6), 88 f.; 328 ff.

internen Argumentation eine Reaktion eines nennenswerten Leserkreises kaum getroffen oder gar — mit Ausnahme des *Octavius* — gemeint sein. Was in der apologetischen Auseinandersetzung mit Juden oder Heiden — Minucius ! — wörtlich zu nehmen ist, wird in die antihäretischen Dialoge als literarischer Topos übernommen [1]. Jene Schlachten waren mit dem späten 4. Jh. im wesentlichen geschlagen, eine Werbung in Dialogform jedenfalls überflüssig; über die Bekehrbarkeit von Häretikern wird man sich kaum Illusionen gemacht haben. Die zur Routine erstarrte Konvention liegt zumal bei Euagrius (Nr. 2) zu Tage, wo der Jude Simon seine mögliche Gesinnungsänderung schon einleitend verkündet: *aut, si tu me hodie reviceris, facito Christianum ; aut, ego te cum superavero, faciam Nazoraeum Iudaeum.*

Hingegen eröffnet eine frühe Konversion im Dialog die Möglichkeit, dem nunmehr christlichen Partner gegenüber die didaktischbestärkende Absicht wieder direkt ausdrücken zu können. Nach den klassischen Dialogregeln, die die Konversation als Realitätsausschnitt anlegten — zufälliger Einsatz und geplante Fortsetzung über das Textende hinaus —, hatte auch Minucius seine Kontroverse offen enden lassen; der neu gewonnene Caecilius will am nächsten Tag noch einige subsidiäre Punkte klären (Min. Fel. 40,2: *non obstrepentia veritati, sed perfectae institutioni necessaria*). Hieronymus, der Nr. 18 selbst eine *exhortatoria altercatio* nennt (*Vir. ill.* 135) und damit die beiden Funktionen prägnant kombiniert, setzt mit seiner Lehre ab cap. 14 gleichsam eine solche Situation fort, nachdem er den Rollenwechsel des Partners auch terminologisch markiert hatte (*PL* XXIII 176 B f.: *si discere cupis, in meam aciem transgredere. Adversarius enim vincitur, discipulus docetur*... Luc.: *En tollo manus,*

[1] Dass die anti-jüdischen Dialoge « for the sake of wavering Christians » geschrieben sind, betont zu Recht A.B. Hulen, « The 'Dialogues with the Jews' as Sources for the Early Jewish Argument against Christianity », in *JBL* 51 (1932), 62 ff., hier 64. Bei einer Registrierung des Phänomens Bekehrung belässt es B. R. Voss, *Der Dialog...*, 321 f.

cedo, vicisti)[1]. Auch Serapion hat bei Ps.-Arnobius schon so früh (II 19 f.) seinen Irrtum eingesehen (vgl. *PL* LIII 299 A und 300 D f.), dass noch Gelegenheit zu weiteren Zitaten und Vorträgen bleibt (II 21-32). Ein solcher Übergang lässt sich bruchloser und unauffälliger bewerkstelligen, wenn der Partner von vornherein nicht als fixiert Andersdenkender, sondern nur als skeptisch Fragender eingeführt wird wie in Nr. 13 — trotz der vorgeblichen Prozesssituation —, 14 und 17, wo jeweils wie in Nr. 18 und 24 die monologische Didaxe den Ausgang bestimmt (Nr. 13, cap. 15; 14, cap. 20 ff.; 17, *PL* XLII 1210 ff.; vgl. schon 1207 f.).

In eine Person komprimiert und in direkter Vorbildlichkeit symbolisch vorgelebt werden die verschiedenen erhofften Entwicklungsphasen des implizierten Lesers am Beispiel der Gestalt des Apollonius (Nr. 1), der es innerhalb dreier Bücher vom selbstsicheren Heiden (I, *Prol.* : *dum de credulitate nostra arrogantius disputat... ad extremum fidei manus dabit*, vgl. I 3) zum gelehrigen Christen (II, *Prol.* : *Apolloniumque iam nostrum ad praedictos causarum gradus robustiore scientia deducemus, ut... is qui discendi accenditur studiis, Deo vivere cupiat ac vitiis interire*) und zum potentiellen Asketen, ja Märtyrer bringt (III, *Prol.* : *institutum a cognito eruditore discipulum arduae professionis honore provocabimus morem districtioris adgredi disciplinae, subiectisque actibus probabilium monachorum mentionem futurae consummationis inducere... ut... servire iustitiae artius cupiat, aevique residua Deo deputans mori quoque pro eius nomine non recuset*). Diese von den Vorreden vorweggenommene spirituelle Entwicklung wird im Text selbst so konkretisiert, dass Buch I mit Bekenntnis und Verdammung der heidnischen Kulte, Buch II mit einer verinnerlichenden Rekapitulation und Buch III mit einem Gebet endet, *ut probatio catholicae confessionis et morte proveniat*.

Auch an der Figur des Schiedsrichters, die zunächst als Horizont für die Argumente der Kontrahenten, als Beobachter

[1] Der Übergang ohne Verständnis der Funktion kritisiert von Voss, S. 188 f.

und Kommentator eingesetzt wird (Nr. 13; 15; 24), kann ein solcher Umschwung, und zwar in zwiefacher Weise, veranschaulicht werden. Wenn er von vornherein auf der Gegenseite steht — Nr. 13, ähnlich Nr. 24 —, vollzieht sich seine Entwicklung analog und parallel zu der des Häretikers, der sich der Übermacht der orthodoxen Einlassungen beugen muss, bevor ein formelles Urteil nötig wird [1]. Nach der Bekehrung Serapions (Nr. 24, II 19 f.) können Constantius und Ammonius mit ihm und den *auditores* (*cognitores*) zu einer allumfassenden Hörer-, sprich Lesergemeinde verschmelzen (II 23 f., 304 B f.: *iudices et omnes auditores dixerunt... dicite mihi... qui respondentes dixerunt*; 27, 308 B: *universi dixerunt*). Von der Problematik einer solchen Konstruktion [2] in einem vorgeblich juristischen Kontext hatten wir gesprochen (s. *supra* S. 136 ff.).

Anders geht Vigilius (Nr. 15) vor: Er arbeitet mit — natürlich unbelehrbaren — Schulhäuptern und lässt einen zu Beginn zwar schon christenfreundlichen, den verschiedenen Richtungen gegenüber jedoch noch neutralen Richter das Überzeugendste auswählen. Auf diese Weise bleibt die Wahrscheinlichkeit stärker gewahrt als in Nr. 13 und 24, und wird die beabsichtigte Entscheidungshilfe, von der die Praefatio in schöner Offenheit spricht, eindeutiger und intern schlüssiger gegeben (*Prol.*): *Et ne singulorum prosecutiones in dubium nullo examinante venirent, arbitrum quemdam nomine Probum... interesse feci, quo de singulis quibusque probabiliter discernente impiae pravitatis cassaretur intentio.* Urteil und abschliessender Appell an die Häretiker fallen dann

[1] Vgl. Nr. 13, cap. 3 mit 14,16 und 18; auch in Nr. 24 sind die *iudices* schon II 6 (278 B) zu *testes* für Arnobius geworden, vgl. II 13 (289 A), 15 (294 A: *superflue itaque moramur palmam dare vincenti*, ähnlich 18, 297 C).

[2] Weshalb sie der von Ps.-Arnobius (Nr. 24) abhängende (s. *supra* S. 160, und speziell zu den Schiedsrichtern Craton und Zenophilus W. Levison, *Konstantinische Schenkung*..., 414 f.; 427 ff.) Verfasser der *Silvester-Akten* in eine anfängliche Neutralität verwandelt, *ut victoria Christi ab iis sumeret palmam, qui neque Iudaicae superstitionis polluerentur elogio neque Christianae religionis titulo ornarentur, ut, cum unum e duobus verum esse astruerent, non illis hoc potuisset opponi, quod professionis suae gratia ducti partis suae defensores existerent* (ed. B. Mombritius, *Sanctuarium* II, 516).

wie erwartet aus, und auch die potentielle Identität mit dem Leser bleibt nicht in der Schwebe (II 1, in *PL* LXII 197 C): *Ad quam rei probationem non tantum, ut opinor, mea, sed cunctorum paene mortalium mens ita est pendula expectatione suspensa.*

Der als Identifikationsvorgabe und zur Rezeptionslenkung eingesetzte Partner — ob in protreptischer oder bestärkender, lehrhafter oder erbaulicher Absicht — ermöglicht eine Übersetzung der inhaltlichen Aussage auf dem gleichen Niveau mit den angesprochenen Publikumsgruppen. Nur an zwei Stellen erlebt der Leser des christlichen Dialogs die Figuren aus der Distanz: An dem einen Ende der Gefühlsskala finden sich die Mönche, Anachoreten und Eremiten Cassians, die die von ihnen vorgetragene Lehre vorleben und damit die Vermittlerrolle des Verfassers bis zu einem für die Glaubwürdigkeit noch erforderlichen Minimum schrumpfen lassen. Die Leser sollen das Gespräch mit den Vätern gleichsam selbst fortsetzen (*Conl.* XVIII, *Praef.* 3: *ipsosque in cellulas suas auctores conlationum cum ipsis conlationum voluminibus recipientes et cotidianis quodammodo cum eis interrogationibus ac responsionibus conloquentes*). Allerdings kann eine solche Rezeption über affektive Identifikation (H. R. Jauss) nur im tiefen Bewusstsein der eigenen Unvollkommenheit gelingen, so dass die Verzweiflung an der Realisierungschance (*Conl.* I, *Praef.* 7: *ea, quae inexpertis atque ineruditis pro condicione et mediocritate consuetudinis suae inpossibilia forsitan videbuntur*) beschwichtigt werden muss.

An dem anderen Ende steht die Inszenierung des Gallus bei Sulpicius, der im Interesse von unterhaltender Abwechslung überhaupt das reichste Partner-Spektrum anbietet, den Verfasser und Refrigerius als Berichterstatter und Zeugen, Postumianus als vorweggenommene Weltmeinung und schliesslich Gallus, dessen Informantenrolle in gewagter Weise mit den Zügen einer komischen Rolle ausgestattet ist. Als *scholasticus* [1]

[1] Vgl. *Dial.* I 9,3; III 10,4. Ob hier die in der griechischen Spätantike ausgeprägte Witzfigur des Σχολαστικός als « Erz-Dummkopf » (vgl. A. THIERFELDER (ed.), *Philogelos* (München 1968), 17 ff.) hineinspielt, stehe dahin.

spielt er seine Bildung in unpassender Pedanterie (II 7,2) und vordergründigen Bescheidenheitsfloskeln (I 27; III 2,1) aus, als Gallier muss er sich wegen der sprichwörtlichen *edacitas* hänseln lassen (I 4,5 ff.; 8,4 ff.; II 8,2). Anders als diese Ansätze zu einer unterhaltenden Ethopoiie dienen primär vergleichbare Details in der reichen Besetzung der Cassiciacum-Dialoge [1] einmal der historisierenden Fundierung des szenischen Ambientes, zum anderen einer protreptischen Profilierung der Gesprächssituation. Der soeben vom Militär zurückgekehrte Trygetius (*C. acad.* I 1,4) ist zu dem geistig beweglicheren Licentius in Kontrast gesetzt, der als protreptische Identifikationsfigur von der Dichtung zur Philosophie findet, aber ebenso wie sein erwachsenes Analogon Alypius vor dem Lehrer Augustin die Waffen strecken muss, während die weniger intellektuelle Mutter den unmittelbar begnadeten Weg zur *sapientia* verkörpert (vgl. *Ord.* I 11,31 ff.; II 1,1).

Nur in diesen mimetischen Ansätzen bei Sulpicius, Cassian und Augustin [2] kommt der christliche Dialog in die Nähe einer freien Fiktionalität, die uns allenfalls berechtigen würde, von den Dialogen als « Werken der Belletristik » zu reden, wie es

[1] Zur Charakterisierung der Teilnehmer von *De vita beata* vgl. E.B.J. POSTMA (zu Nr. 28), 58 ff.; 237 ff., von *De ordine* A. DYROFF (zu Nr. 29), 16 ff., zu Monica etwa A. MANDOUZE, in *REL* 47 bis (1969), 131 ff. Vgl. auch J. O'MEARA (zu Nr. 27), 4 ff. und P. KESELING (zu Nr. 29), 28 ff. Die Nebenfiguren — Augustins Bruder Navigius (vgl. *C. acad.* I 2, 5), sein Sohn Adeodat (*Beat. vit.* 12; 18) und die Neffen Lartidianus und Rusticus als κῶφα πρόσωπα, vgl. *Beat. vit.* 6; 12 — füllen die historisierende Szene auf. In der ausgiebig diskutierten, doch immer noch nicht befriedigend geklärten Frage der Historizität von Augustins szenischen Dialogen folge ich provisorisch J. O'MEARA, in *VChr* 5 (1951) (knapper im Kommentar zu *C.acad.*, S. 23 ff.), der von der Literarizität in klassischer Tradition ausgeht, von einem historischen Kern hingegen M. HOFFMANN, *Der Dialog...*, 136 f.; 143 f.; 148 f.; B. R. VOSS, *Der Dialog...*, 198, und H. HAGENDAHL, in *JbAC* 14 (1971), 34.

[2] Zu ähnlichen Versuchen bei Gregors Petrus s. *supra* S. 155 f.; zu vermeintlichen Stildifferenzen von Augustin zu Adeodat in Nr. 32 — wo Augustin nach *Conf.* IX 6,14 indes nur die Meinungen und Gedanken (*sensa*) des Sohnes wiedergegeben haben will —, vgl. G.E.A.M. WIJDEVELD, 1 ff., dagegen G. WEIGEL, *CSEL* LXXVII (1961), XXX ff. und 1973 (zu Nr. 32), 255 ff.; vgl. auch B. R. VOSS, *Der Dialog...*, 271 f.; 279, und E. SCHADEL (zu Nr. 32), 38 ff.

Voss (S. 362) theoretisch etwas salopp tut. Zwischen einer allenfalls indirekt funktionalisierten Fiktionalität und der blossen Faktizität eines Disputationsprotokolls geht der christliche Dialog einen Mittelweg der modellhaften Generalisierung von historischen Situationen oder Situationstypen (Lehrgespräch, Kontroverse, Selbstgespräch).

IV

Eine Gattungsgeschichte des frühchristlichen Dialogs in lateinischer Sprache kann nur als Funktionsgeschichte skizziert werden, nicht als innerliterarische Formgeschichte, deren Traditionslinien im ganzen nur spärlich, allenfalls innerhalb der einzelnen Typen und auch dort nur ganz selten entscheidend zur Wirkung kommen. Indes vermag ein solcher funktionsgeschichtlicher Ansatz die Beschränkung auf den lateinischen, im wesentlichen westlichen Sprachraum mit seinen mindestens nach Theodosius eigentümlichen historischen, kirchengeschichtlichen und häresiologischen Entwicklungen über einen provisorisch pragmatischen Ansatz hinaus (s. *supra* S. 106) auch systematisch zu rechtfertigen.

Konstruiert man einen idealtypischen Dreischritt der apologetischen Appellformen, so steht der werbende Dialog des Minucius Felix, als die Welle der Verfolgungen für eine Zeit abebbte und das Christentum auch die Bildungsschicht zu ergreifen begann, zwischen der apologetischen Rhetorik eines Tertullian in einem Moment der Krise und der Lehrschrift des Laktanz in der Phase der endgültigen Konsolidierung der Kirche. Diese apologetisch-protreptische Ausprägung des Kontroversdialogs war ebenso typisch für ihre Epoche wie sie sich eben deshalb in der Folgezeit als überholt erwies. War der Verfasser des *Octavius* bekannt genug, um wenigstens ein Pseudepigraphon an sich zu binden [1] — noch Hieronymus und

[1] S. *supra* S. 144; die Testimonien bei J. Beaujeu (zu Nr. 4), CX ff., vgl. Y.-M. Duval, « La lecture de l'Octavius de Minucius Felix à la fin du IVe siècle », in

später Eucherius zählen ihn zu den Klassikern der frühen christlichen Kunstprosa —, so wird er z.B. von Laktanz nur im inhaltlichen Detail rezipiert.

Etwa 150 Jahre nach Minucius leitet wiederum der Kontroversdialog eine neue Phase der Gattungsgeschichte ein, nun aber in radikal veränderter Situation und damit in anderer Form und Funktion; dogmatische Polemik ersetzt Protreptik. Mit der zunehmenden Etablierung der Kirche als Staatskirche radikalisieren sich die Konflikte im Inneren, die sich in den ersten erhaltenen Stücken in charakteristischer Vielfalt spiegeln: Das Verhör Heraklians durch Germinius (Nr. 10) zeigt die Arianer noch in der politischen Übermacht, durch Faustus (Nr. 6) wird die Orthodoxie attackiert, und Hieronymus versucht, auf intransigente Extremisten in den eigenen Reihen mässigend einzuwirken (Nr. 18). Zumal an diesem Beispiel wird deutlich, dass die literarische Form von der zeitgenössischen Realität und nicht von literarischen Traditionen ihre entscheidenden Impulse erhält. Natürlich kannte Hieronymus die typologischen Äquivalente in griechischer Sprache [1], natürlich konnte und wollte er seine Bildung nicht bis zu einem Verzicht auf ciceronische Floskeln verleugnen, erwies er Minucius als dem Archegeten der Gattung — wie Tertullian als dem Begründer der christlichen lateinischen Literatur — an markanter Stelle seine Reverenz [2], doch wäre eine ciceronische Inszenierung in werbender Absicht überflüssig und der polemisch-didaktischen Intention eher hinderlich gewesen.

REAug 19 (1973), 56 ff. und G. W. Clarke (zu Nr. 4), 1 ff. (= *JRH* 3 (1965), 195 f.). Das *Symposium* des Laktanz (Hier. *Vir. ill.* 80) steht noch in der grammatischen, säkularen Tradition, vgl. R. Hirzel, *Der Dialog* II 374; H. Jordan, *Geschichte der altchr. Literatur*, 256; J. Martin, *Symposion* (Paderborn 1931), 286.

[1] Vgl. *Vir. ill.* 54 (*Origenes, qui et Adamantius*; zum *Adamantios-Dialog* B. R. Voss, 135 ff.) und zu der *Disputation* des Archelaus (vgl. Voss, S. 149 ff.) *Vir. ill.* 72.

[2] S. *supra* S. 133, zum Zitat von Min. Fel. 40,2 am Ende vgl. Voss, S. 72 Anm. 48; 189, und Y.-M. Duval, in *REAug* 19 (1973), 61 f., ausserdem noch Voss, S. 50 Anm. 29; 147 Anm. 54; 195 Anm. 29; aber 326.

In der gleichen Epoche gewinnt auch für unsere Gattung die innovative Kraft Augustins entscheidende Bedeutung, der a) mit seinen Cassiciacum-Dialogen das Experiment christlicher Philosophie wagt, b) mit den *Soliloquien* der ciceronischen Form neue Ausdrucksmöglichkeiten verschafft und c) mit den *Disciplinarum libri* das konventionelle Schüler-Lehrer-Gespräch christianisiert, also bei drei unserer fünf Typen vorangeht. Bleiben die Ansätze von a) fast völlig isoliert [1], ist die unspezifische Leerform von c) jederzeit anwendbar, so wirkt er mit b) — wenn auch spärlich — typenbildend. Zusätzlich wird durch seine Autorität die Verbreitung der Protokolle seiner realen Disputationen (Nr. 7; 9; 12; 22) und — als Pendant dazu — seiner Buchdialoge (Nr. 8; 20; 21) gesichert. Fortsetzer können sich in Pseudepigrapha der Form wie der Autorität des Vorbildes anschliessen (Nr. 23, partiell als Buchdialog), ja von Anregungen aus der Vita profitieren wie Nr. 13 und 1, dessen Verfasser sich allerdings nicht als Augustin ausgibt. Seitdem mehren sich die Dialoge in Afrika, wo mit den Vandalen die Arianer neuen Auftrieb gewinnen, wie Cerealis (Nr. 16) und Vigilius (Nr. 15) sowie als weiteres Pseudepigraphon Nr. 14 bezeugen.

Mit Sulpicius, der in klassizistischer Manier [2] seinem erbaulichen Bericht einen ciceronischen Hintergrund gibt, ist zu Beginn des 5. Jh. dann auch der hagiographische Dialog zuerst vertreten [3]. Der Einfluss seines Gallus reicht nicht nur in direkter Linie bis zum Papst Gregor, sondern auch in andere Typen hinein: Cassians Partner-Konstellation — ebenfalls drei Redende, ebenfalls der Verfasser im Hintergrund — ist von dort ebenso

[1] Die Voss, S. 302 f. deshalb nicht ohne Grund als Anachronismus qualifiziert; zum Einfluss auf Boethius vgl. indes E. T. Silk, in *HThR* 32 (1939), zumal 24 ff.; und W. Schmid, in *Römische Philosophie* (Darmstadt 1976), 365 ff.

[2] Im Unterschied zu Augustin (vgl. Y.-M. Duval, in *REAug* 19 (1973), 58) war er auch mit Minucius vertraut (*ibid.*, 58 n. 8) und hat ihn im Detail benutzt (B. R. Voss, *Der Dialog...*, 312 f.).

[3] Zu möglichen Motiven für die Wahl der Dialogform vgl. Voss, S. 346 f., zur Legitimität des Sujets problematisch S. 312.

beeinflusst wie Vigilius, der überhaupt recht eklektisch verfährt [1]. Mit Sulpicius und Cassian, Euagrius und Eucherius hat die Gattung in Südgallien ihren zweiten, weniger von der Kontroverse bestimmten Konzentrationspunkt gefunden [2].

Von den beiden Dialogen des Hieronymus hat insbesondere die Polemik gegen die Luciferianer typenbildende Kraft bewiesen. Mit der Generalisierung des orthodoxen Partners [3] — der Luciferianer darf als zu Bekehrender einen Individualnamen behalten — wird er zum Vorbild etwa für die Verfasser von Nr. 11,25 und 26. Typenprägend wirkt auch das augustinische Pseudepigraphon Nr. 13, von dem aus sich die Figur des Schiedsrichters bis zu Nr. 24 und — wohl auch unter griechischem Einfluss — Nr. 15 [4] entwickelt, mit der gleichen Autorität ausgestattet auch Nr. 14, das zum ciceronischen *otium* zurückfindet und damit Nr. 25 mitzieht [5]. Durch Iunillus, Rusticus und Maxentius partizipiert auch der Dialog an der Spätblüte der lateinischen Literatur im Konstantinopel des 6. Jh.; die letzten beiden haben es mit Eigenbewegungen und Spaltungen der östlichen Kirche zu tun (Monophysiten, Nestorianer), die einige Generationen früher in Nr. 24 vom Standpunkt des apostolischen Stuhles aus beleuchtet worden waren.

Es trifft also durchaus zu, dass — womit Voss [6] seine zeitliche Untergrenze rechtfertigt — bis etwa 400 « alle Formen und Ausprägungen » — unsere Typen — des christlichen Dialogs

[1] Vgl. *supra* S. 149.

[2] Zu Iulianus Pomeirus vgl. *supra* S. 115 ff.; mit dem von Sidonius (*Epist.* IX 9, 10 f.) gepriesenen *opus... sub dialogi schemate* des Faustus von Riez dürfte indes der Traktat *De gratia* (*CSEL* XXI (1891); *dicit Pelagius... sed dicis* etc.) gemeint sein, vgl. M. SCHANZ, IV 2, 544 und zum irrigen Bezug auf Nr. 24 B. GRUNDL, 553 f.

[3] Vgl. auch die Beschreibung des *Octavius* (*Vir. ill.* 58: *scripsit dialogum Christiani et Ethnici disputantis*).

[4] Zum stilistischen Einfluss von Nr. 18 auf Nr. 15, B. R. VOSS, *Der Dialog...*, 367.

[5] Vgl. etwa noch Nr. 14,1 (*PL* LXII 333 C): *praenotatis propter personarum discretionem principalibus nominum litteris*, mit Nr. 25, *Praef.* (*PL* LXVII 1170 B): *propria per singula praenotatur ad ea, quae sunt dicta, persona.*

[6] S. 14, vgl. auch 347.

auch im Westen ausgebildet waren, Subtypen wie den Quästionen-Dialog (zuerst Nr. 6) und den Buchdialog (zuerst Nr. 8 und 21) eingeschlossen. Die Variation der einmal geprägten Typen, die dies Repertoire anbietet, heisst bei Hoffmann (*Der Dialog...*, 7) lapidar Sklerose. Allerdings bedeutet diese einen biologischen Automatismus suggerierende Metapher [1] Voraussetzung wie Ergebnis von Hoffmanns Untersuchungen und gelangt über den Status einer *self-fulfilling prophecy* nicht hinaus. Selbst wenn man von der Verbindlichkeit der klassischen Muster ausgeht und registriert, dass nach Augustin und Sulpicius in der Tat für einige Zeit einfacher stilisierte Formen vorherrschen, sollte man doch auch die Transposition des ciceronischen Dialog-Milieus in die monastische Askese bei Cassian und die durchaus klassizistische, wenn auch anderen Anregungen (*Satura Menippea*, Seneca *tragicus*) folgende *Trostschrift* des Boethius nicht ausser Acht lassen. Auch mehr im Detail greifen die Autoren, wenn nötig, immer wieder auf die Hilfe von Ciceros dramatischen Dialogen zur Konstruktion der eigenen Dialoge zurück; Rusticus z.B. übernimmt von Nr. 14 die Verlegung des Konflikts aus der Öffentlichkeit in das *otium*; die Sprache der beiden Hieronymus-Dialoge ist wie die von Nr. 14 ciceronisch überformt.

Lässt man sich allerdings nicht auf den klassischen Dialog als einzigen Parameter ein, wird man die Traditionslinien des Streitgespräches (Nr. 17; 25; 26) und des Schiedsrichterdialogs (Nr. 13; 15; 24) als spezifisch christliche Antworten auf ureigene Bedürfnisse nicht unterschätzen. Über solche Gebrauchsformen hinaus mag die Qualifikation 'Sklerose' allenfalls dort gerechtfertigt sein, wo eine Frage-Antwortfolge als bloss äusserlich strukturierendes Schema die Kontroverse (Nr. 1; 2; 6; 11 a und b; 23 [II]) oder Didaxe (Nr. 36-38) bestimmt, oder wo — wie im Florilegiendialog (Nr. 3; 5; 33) — einfach Exzerpte gegenein-

[1] Dagegen die Rezensionen von B. R. Voss (in *Gnomon* 40 (1968), 275) und H. Berthold (in *DLZ* 89 (1968), 494; 496), auch P. L. Schmidt zu Voss (in *Poetica* 5 (1972), 121 f.).

ander gestellt sind. Nur wer die Form über die Funktion stellt, wird sich die verbreitete Bergsteiger-Metaphorik [1] zu eigen machen und dort von einem — ästhetisch definierten — Scheitern [2] sprechen, wo offensichtlich eine Funktionsentsprechung eine Dauer der Gattung garantiert.

Bisher war die Frage allenfalls implizit beantwortet worden, ob von dem christlichen Dialog begründbar als von einer — gegenüber den klassischen Mustern und ihren spätantiken Nachzüglern im Kern selbständigen — spezifischen literarischen Möglichkeit gesprochen werden kann. Von Hoffmann war sie im Blick auf Platon und Cicero klar verneint worden, während Voss die von den Disputationsprotokollen herkommenden Kontroversdialoge zwar zunächst nur als sekundäre Untergattung gelten lässt, ihr dann aber doch trotz ständiger Polemik gegen unkünstlerische Form und Perversion des dialektisch-dialogischen Prinzips immer mehr Raum geben muss [3]. In der Tat darf mindestens im lateinischen Bereich nicht nur quantitativ, sondern auch nach den Schwerpunkten der gattungsgeschichtlichen Entwicklung seit Minucius der Kontroversdialog als der christliche Dialogtyp *par excellence* angesprochen werden. In ihm haben die christlichen Verfasser ein angemessenes Instrument der apologetischen oder antihäretischen Konfliktstrategie entwickelt, die Konsistenz seiner Entwicklung unterfängt die Diskontinuität der anderen Typen. Seine Dominanz geht

[1] H. JORDAN, *Geschichte der altchr. Literatur*, 257: « Wir werden aufwärts geführt, wenn wir von des Hieronymus Dialogen zu denen des Augustin kommen », auch S. 262. Selbst Voss, der doch die Provenienz von der realen Disputation nicht verkennt, bezeichnet Gespräche wie den *Adamantios-Dialog* und die *Acta Archelai* ganz unangemessen als « gesunkenes Kulturgut im subliterarischen, ausserkünstlerischen Bereich » (S. 349), vgl. auch S. 336.

[2] H. JORDAN, *op. cit.*, 262, gebunden an ein Bild von der Spätantike als einer « vollen Dekadenz der antiken Literatur ».

[3] Vgl. einerseits *Der Dialog...*, 14; andererseits S. 172; 174; 302; 340; 349 f. (« Viel wirkungsmächtiger als der literarische Dialog war... die unkünstlerisch-sachliche Nebenform des Dialogs »); 363, auch zu Hoffmann, vgl. *Gnomon* 40 (1968), 274 f.

so weit, dass er sogar in formalen Details in Konkurrenz zur ciceronischen Tradition treten kann: Von daher reduzieren Cassian und Gregor die Szenerie bis zu einer blossen Iuxtaposition der einzelnen Interventionen [1], und von dort bewertet Gennadius den *Martins-Dialog* als Schiedsrichter-Gespräch [2] (*Liber de scriptoribus eccl.* 19: ... *conlationem Postumiani et Galli se mediante et iudice de conversatione monachorum Orientalium et ipsius Martini habitam in dialogi speciem*).

Die Eigenart des christlichen Dialogs tritt unter diesem Aspekt klar vor dem Hintergrund der spätantiken säkularen Literatur hervor. Als H. Jordan F. Overbecks formgeschichtliches Programm zu realisieren suchte, wurde er von A. Jülicher einer unerlaubten Isolierung, einer Herauslösung aus dem Hintergrund der spätantiken, aber klassisch geprägten Kulturszene bezichtigt [3]. Dieser Vorwurf ist — bezogen auf den Dialog — durchaus unberechtigt: Von der Cicero-Rezeption ergibt sich keine Kontinuität, ist keine Entwicklung des patristischen Dialogs zu beschreiben. Nach individuellen oder allgemeinen Voraussetzungen und Bedürfnissen greift man immer wieder auf den Klassiker zurück, nach Minucius Augustin, aber über den Apologeten hinweg, und dann Sulpicius an Augustin vorbei und an Minucius anknüpfend [4]. Querbeziehungen zum zeitgenössischen säkularen Dialog ergeben sich nur im Umkreis des einzigen dort noch vertretenen Typs, der dialogischen

[1] S. *supra* S. 155 f.

[2] Verkannt von Voss, S. 309 f.

[3] F. Overbeck, *Über die Anfänge der patristischen Literatur* (Darmstadt 1954; zuerst 1882); A. Jülicher, in *GGA* 1913, 708 ff., zumal 714 f., wo wieder der Gegensatz (klassische, d.h. schöne) Form und (christliche) Funktion mitschwingt; vgl. auch M. Tetz, « Altchristliche Literaturgeschichte. Patrologie », in *Theol. Rundschau* N.F. 32 (1967), 12 f.; 25, und W. Speyer zu Voss, in *JbAC* 15 (1972), 202, die indes zu Recht auf der — bei Jordan fehlenden — Beachtung von literaturhistorischem Epochenquerschnitt und Funktionsanalyse der Formen insistieren.

[4] Zum nur punktuellen Klassizismus des christlichen Dialogs etwa B. R. Voss, *Der Dialog...*, 322; 353 f.; 364.

Didaxe. Mit den Lehrgesprächen Augustins (Nr. 34, aber auch Nr. 30-32) und Cassians lassen sich Boethius und Fulgentius [1] vergleichen, mit Macrobs *Symposion* Augustins *De vita beata* (*convivium : Beat. vit.* 36; *Ord.* II 1,1) [2] und mit den introduktorisch-systematischen Frage-Antwort-Folgen der scholastischen Praxis [3] Iunillus, aber auch Nr. 1. In den teils inhaltlich, teils strukturell spezifischer christlichen und homogeneren Dialogtypen der Kontroverse, der Hagiographie und der Selbstreflexion bildet sich in der Spätantike eine differenzierte Gattungstradition heraus, die noch eine lange Entwicklung vor sich haben sollte [4]. Doch das ist eine andere Geschichte.

[1] *Kommentar zur Eisagoge des Porphyrios*, vgl. R. HIRZEL, *Der Dialog* II 363; *Expositio Virgilianae continentiae* (vgl. R. HIRZEL, 347), wo Vergil selbst als Lehrer auftritt.

[2] Vgl. R. HIRZEL, 356 ff.; J. MARTIN, *Symposion*, 280 ff. und M.D. GALLARDO, « El simposio Romano », in *CFC* 7 (1974), 124 ff.

[3] Vgl. C. Chirius Fortunatianus (*Rhetorik*) und Ps.-Soran, *Quaestiones medicinales* (V. ROSE (ed.), *Anecdota Graeca* II (Berlin 1870), 243 ff., vgl. 247: *et quoniam utilior videtur eis, qui ad medicinam introducuntur, interrogationum et responsionum modus, ... brevi in controversia isagoga tradenda est illis*; vgl. Ed. NORDEN, *Kleine Schriften*, 341 ff.) und Caelius Aurelianus, *Responsiones medicinales* (V. ROSE, *ibid.*, 196 ff.), wo der Lehrer fragt und der Schüler Lukrez antwortet.

[4] Reiches Material zu dem noch weitgehend unbekannten mittelalterlichen Dialog bei E. BERTAUD, in *Dict. de Spiritualité* 3 (1957), 838 ff., zur Kontinuität der antijüdischen Kontroverse O. ZÖCKLER, *Der Dialog im Dienste der Apologetik*, 25 ff., G. BARDY, in *RAC* 3, 948 f. und die vor Nr. 1 bzw. 2 genannten Titel, zum hagiographischen Dialog M. PLEZIA (vor Nr. 39), 493 ff.

REPERTORIUM

Jede Notiz verzeichnet nach der Nr. der *C(lavis) P(atrum) L(atinorum)* die je massgebende Ausgabe sowie zusammenfassende, ein- oder weiterführende Behandlungen, sofern unter dem Aspekt des Dialogs einschlägig. Nr. 43 ist mir erst durch die Freundlichkeit von J. Fontaine bekannt geworden und deshalb im Text nicht berücksichtigt; übergangen wurde die nach A. OEPKE, *Das neue Gottesvolk* (Gütersloh 1950; zuerst 1947), 297 ff., vermutlich frühmittelalterliche, pseudoaugustinische *Altercatio Ecclesiae et Synagogae* (*CPL* 577).

I. DER KONTROVERSDIALOG

Vgl. A.L. WILLIAMS, *Adversus Judaeos. A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance* (Cambridge 1935), 295-305 (Nr. 1-2).

1. *Consultationes Zacchaei et Apollonii* (3 Bücher); *CPL* 103; ed. G. MORIN (Bonn 1935); vgl. G. MORIN, in *HJ* 37 (1916), 229-66; F. CAVALLERA, in *Dict. de Spiritualité* 2 (1953), 1641-43; P. COURCELLE, « Date, source et genèse des 'Consultationes Zacchaei et Apollonii' », in *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques* (Paris ³1964; zuerst 1954), 261-75. 5. Jh. (um 412)

Juden-Christen ; vgl. B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins du moyen âge sur les juifs et le judaïsme* (Paris 1963), 27-31 (Nr. 2); 52 (Nr. 3).

2. Euagrius, *Altercatio legis inter Simonem Iudaeum et Theophilum Christianum* ; *CPL* 482; ed. E. BRATKE, *CSEL* XLV 1 (1904); vgl. E. BRATKE, in *SAAW* Phil.-hist. Kl. 148, 1 (1904); A. MARMORSTEIN, « Juden und Judentum in der Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani », in *Theol. Tijdschr.* 49 (1915), 360-83; M. SCHANZ, *Geschichte der römischen Literatur* IV 2, 528; R. AUBERT, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques* 16 (1967), 102. 440-450

3. Ps.-Augustin, *Altercationes contra Iudaeos* (2 B.); nicht ediert, Ausg. von D. ASCHOFF (vgl. zu Nr. 5) in Vorbereitung; vgl. B. BLUMENKRANZ, « Une survie médiévale de la polémique antijuive de saint Augustin », in *RMAL* 5 (1949), 193-96. 6. Jh.

Heiden-Christen

4. Minucius Felix, *Octavius*; *CPL* 37; ed. J. BEAUJEU (Paris 1964); Kommentar: G.W. CLARKE (New York 1974); vgl. M. SCHANZ, III, 262-71; P. FERRARINO, « Il problema artistico e cronologico dell' Octavius », in *Mem. Acc. Sc. Ist. Bologna*, Cl. Scienze Morali, S. 4, 1947, 131-184; M. HOFFMANN, *Der Dialog...*, 28-39; C. BECKER, « Der 'Octavius' des Minucius Felix », in *SBAW* Phil.-hist. Kl. 1967, 2; H. v. GEISAU, *M. Minucius Felix*, in *RE* Suppl.-Bd. XI (1968), 952-1002; 1365-1378; B.R. VOSS, *Der Dialog...*, 40-50. 220-230

5. Ps.-Augustin, *Altercationes Christianae philosophiae* (5 B.); *CPL* 360; ed. D. ASCHOFF, *CC* LVIII A (1975). 6. Jh.

Häretiker-Orthodoxe

Manichäer; vgl. F. DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine* (Paris 1970), 43 ff. (Nr. 7); 61 ff. (Nr. 6; 8); 76 ff. (Nr. 9). C.P. MAYER, « Die antimanichäischen Schriften Augustins », in *Augustinianum* 14 (1974), 292 ff. (Nr. 7); 298 ff. (Nr. 8); 308 ff. (Nr. 9).

6. Faustus von Mileve, *Capitula*; *CPL* 726; ed. P. MONCEAUX, *Le manichéen Faustus de Milev. Restitution de ses Capitula* (Paris 1924); vgl. A.-M. LA BONNARDIÈRE, in *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.* 16 (1967), 729-31. 387

7. Augustin, *Contra Fortunatum Manichaeum*; *CPL* 318; ed. J. ZYCHA, *CSEL* XXV 1 (1891), 81-112; vgl. M. SCHANZ, IV 2, 425; 427; B.R. VOSS, *Der Dialog...*, 292-95; zu Augustin allg. sind zu vergleichen die Bibliographien und Forschungsberichte von T. van BAVEL, *Répertoire bibliographique de saint Augustin* 1950-1960 (Steenbrugge 1963); C. ANDRESEN (ed.), *Bibliographia Augustiniana* (Darmstadt ²1973). 392

8. Augustin, *Contra Faustum Manichaeum* (33 B.), vgl. Nr. 6; *CPL* 321; ed. J. ZYCHA, *CSEL* XXV 1 (1891), 249-797; vgl. M. SCHANZ, IV 2, 425; 427. ca. 400

9. Augustin, *Contra Felicem Manichaeum* (2 B.); *CPL* 322; ed. J. ZYCHA, *CSEL* XXV 2 (1892), 801-852; vgl. M. SCHANZ, IV 2, 425; 427; B.R. VOSS, *Der Dialog...*, 295-97. 404

Arianer

10. *Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi*; *CPL* 687; ed. C.P. CASPARI, *Kirchenhistorische Anecdota* I (Oslo 1883), 131-147 (= *PLS* I 345-50); vgl. M. SCHANZ, IV 1, 309-311; M. HOFFMANN, 99-103; B.R. VOSS, 156-159. 366

11. a) Eusebius von Vercelli (?), *De Trinitate* (7 B.); *CPL* 105; ed. V. BULHART, *CC* IX (1957), 3-99; vgl. M. SCHANZ, IV 1, 311; IV 2, 570 f.; V.C. de CLERCQ, in *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.* 15 (1963), 1481-83; M. SIMONETTI, « Qualche osservazione sul « De Trinitate » attribuito a Eusebio di Vercelli », in *RCCM* 5 (1963), 386-93. 5. Jh.

b) Anonymus, Buch X; ed. V. BULHART, *CC* IX 135-145; M. SIMONETTI (ed.), *Pseudo-Athanasii De Trinitate libri X-XII* (Bologna 1956), 17-39. 5. Jh.

12. Augustin, *Collatio cum Maximino Arianorum episcopo*; *CPL* 699; ed. *PL* XLII 707-742; vgl. M. SCHANZ, IV 2, 438 f. 427/8

13. Ps.-Augustin, *Collatio cum Pascentio Ariano*; *CPL* 366; ed. *PL* XXXIII 1153-62. 5. Jh.

14. Ps.-Augustin, *Contra Felicianum Arianum*; *CPL* 808; ed. *PL* XLII 1155-72 und LXII 333-52; vgl. M. SCHANZ, IV 2, 569 f.; B.R. VOSS, *Der Dialog...*, 366-68. 5. Jh.

15. Vigilius von Thapsus, *Contra Arianos, Sabellianos, Photinianos dialogus* (3 B.); *CPL* 807; ed. *PL* LXII 179-238; vgl. G. FICKER, *Studien zu Vigilius von Thapsus* (Leipzig 1897), 25-42; M. SCHANZ, IV 2, 569 f.; G. BARDY, in *Dictionnaire de Théologie catholique* 15,2 (1950), 3005-8. Ende 5. Jh.

16. Cerealis von Castellum Ripense, *Libellus contra Maximinum Arianum*; *CPL* 813; ed. *PL* LVIII 755-768; vgl. M. SCHANZ, IV 2, 571. Ende 5. Jh.

17. Ps.-Augustin, *De unitate sanctae Trinitatis dialogus*; *CPL* 379; ed. *PL* XLII 1207-1212. 5. Jh.

Luciferianer

18. Hieronymus, *Dialogus contra Luciferianos* ; *CPL* 608; ed. *PL* XXIII 161-192; vgl. M. SCHANZ, IV 1, 480-82; B.R. VOSS, 187-91; I. OPELT, *Hieronymus' Streitschriften* (Heidelberg 1973), 13-27; J.N.D. KELLY, *Jerome* (London 1975), 62-64. 375-80

Pelagianer

19. Hieronymus, *Dialogus adversus Pelagianos* (3 B.); *CPL* 615; ed. *PL* XXIII 513-618; vgl. M. SCHANZ, IV 1, 481 f.; B.R. VOSS, 191-196; I. OPELT, *op. cit.*, 128-154; J.N.D. KELLY, *op. cit.*, 319-21. 415

20. Augustin, *Contra Iulianum* <*opus imperfectum*> (6 B.); *CPL* 356; ed. M. ZELZER, *CSEL* LXXXV 1 (1974) (Buch I-III); vgl. M. SCHANZ, IV 2, 435; 437. 428-30

Donatisten

21. Augustin, *Contra litteras Petiliani*, Buch II; *CPL* 333; ed. M. PETSCHENIG, *CSEL* LII (1909), 23-160; vgl. M. SCHANZ, IV 2, 428; 430. 401

22. Augustin, *Gesta cum Emerito* ; *CPL* 340; ed. M. PETSCHENIG, *CSEL* LIII (1910), 179-97; vgl. M. SCHANZ, IV 2, 429; 431. 418

23. Ps.-Augustin, *Adversus Fulgentium Donatistam* ; *CPL* 380; ed. C. LAMBOT, in *RBen* 58 (1948), 177-222; vgl. M. SCHANZ, IV 2, 432. ca. 430

Monophysiten

24. Arnobius Iunior (?), *Altercatio cum Serapione* (2 B.); *CPL* 239; ed. *PL* LIII 239-322; vgl. B. GRUNDL, « Über den Conflictus Arnobii... », in *ThQ* 79 (1897), 529-568; M. SCHANZ, IV 2, 533-36. ca. 450

25. Rusticus Diaconus, *Contra Acephalos disputatio* ; *CPL* 946; ed. *PL* LXVII 1167-1254; vgl. M. SCHANZ, IV 2, 596; G. BARDY, in *Dict. de théol. cath.* 14,1 (1939), 371 f. ca. 550

Nestorianer

26. Johannes Maxentius, *Dialogus contra Nestorianos* (2 B.); *CPL* 661; ed. E. SCHWARTZ, *Acta Conc. Oec.* IV 2 (Berlin 1914), 14-44; vgl. E. AMANN, in *Dict. de théol. cath.* 14,2 (1941), 1751 f. Anf. 6. Jh.

II. Der philosophische Dialog

27. Augustin, *Contra Academicos* (3 B.); *CPL* 253; ed. W.M. Green, *CC* XXIX (1970), 3-61; Kommentar: J. O'Meara (Westminster 1950); vgl. M. Schanz, IV 2, 410-13; M. Hoffmann, *Der Dialog...*, 135-43; B.R. Voss, *Der Dialog...*, 199-208; zu Augustins literarischen Dialogen vgl. einführend W. Thimme, « Literarisch-ästhetische Bemerkungen zu den Dialogen Augustins », in *ZKG* 29 (1908), 1-21; D.E. Roberts, « The Earliest Writings », in R.W. Battenhouse (ed.), *A Companion to the Study of St. Augustine* (Oxford 1955), 93-126 und die Bibliographie bei T. van Bavel, *Répertoire bibliographique...*, 264-74 (zu Nr. 34 noch S. 442-44; zu Nr. 27 S. 534 f.; zu Nr. 32 S. 565-69; vgl. auch die einzelnen Werktitel im Index II, S. 925 ff.); C. Andresen (ed.), *Bibliographia Augustiniana*, 57-62 und in der Ed. von W.M. Green, *CC* XXIX 325-52 (zu Nr. 27-29; 31-32); zu den Cassiciacum-Dialogen vgl. noch P. Brown, *Augustine of Hippo* (London 1967), 110-123 (Nr. 27-29; 41) und Einleitungen wie Erläuterungen zur Übersetzung von Nr. 27-29 durch B.R. Voss, I. und W. Schwarz, E. Mühlenberg (Zürich/München 1972), ausserdem die zweisprachige Ausgabe von D. Gentili, *Opere di Sant'Agostino* III 1-2 (Roma 1970-76). 386

28. Augustin, *De beata vita*; *CPL* 254; ed. W.M. Green, *CC* XXIX 65-85; Kommentar: R.A. Brown (Washington 1944); vgl. M. Schanz, *ibid.*; E.B.J. Postma, *De beata vita* (Diss. Amsterdam 1946); M. Hoffmann, 143-148; B.R. Voss, 208-211. 386

29. Augustin, *De ordine* (2 B.); *CPL* 255; ed. W.M. Green, *CC* XXIX 89-137; Kommentar: P. Keseling (Münster 1940); vgl. M. Schanz, *ibid.*; A. Dyroff, « Über Form und Begriffsgehalt der augustinischen Schrift De ordine », in *Aurelius Augustinus* (Köln 1930), 15-62; M. Hoffmann, 148-154; B.R. Voss, 211-15. 386

30. Augustin, *De quantitate animae*; *CPL* 257; ed. K.-H. Lütcke (Zürich/München 1973); Kommentar: J.M. Colleran (Westminster 1950); vgl. M. Schanz, IV 2, 412 f.; B.R. Voss, 245-60. 388

31. Augustin, *De libero arbitrio* (3 B.); *CPL* 260; ed. W.M. GREEN, *CC* XXIX 211-321; Kommentar: M. PONTIFEX (Westminster 1955); vgl. M. SCHANZ, IV 2, 424; 426; B.R. VOSS, 260-66. 388-95

32. Augustin, *De magistro*; *CPL* 259; ed. K.D. DAUR, *CC* XXIX (1970), 157-203, mit Nr. 30 auch G. WEIGEL (Zürich/München 1973); Kommentar: G.E.A.M. WIJDEVELD (Diss. Amsterdam 1937) und J.M. COLLERAN (mit Nr. 30); E. SCHADEL (Diss. Würzburg 1975); vgl. M. SCHANZ, IV 2, 412 f.; B.R. VOSS, 271-77. 389

III. DER DIDAKTISCHE DIALOG

Vgl. G. BARDY, « La littérature patristique des 'Quaestiones et Responsiones' sur l'Ecriture Sainte », in *RBi* N.S.42 (1933), 14-20 (Nr. 36); 22 f. (Nr. 38); H. DÖRRIES, *Erotapokriseis* (B. *Christlich*), in *RAC* 6 (1966), 350-52 (Nr. 36-38); 354 f. (Nr. 35).

33. *Dialogus sub nomine Hieronymi et Augustini de origine animarum*; vgl. *CPL* p. 145, *Epist.* 37; ed. *PL* XXX 261-71; vgl. H. v. SCHUBERT, *Der sogenannte Praedestinatus* (Leipzig 1903), 136-140. ca. 440

34. Augustin, *De musica* (6 B.); *CPL* 258; ed. G. FINAERT — F.-J. THONNARD (Paris 1947) (Saint Augustin, *Œuvres*, 7); G. MARZI (Firenze 1969); vgl. M. SCHANZ, IV 2, 412-14; F. AMERIO, « Il 'De musica' di S. Agostino », in *Didaskaleion* N.S. 7, 3 (1929), 1-196; G. WILLE, *Musica Romana* (Amsterdam 1967), 603-23; B.R. VOSS, 266-71. 387-9

35. Johannes Cassianus, *Collationes* (24 B.); *CPL* 512; ed. M. PETSCHENIG, *CSEL* XIII (1886); vgl. M. SCHANZ, IV 2, 513-15; M. CAPPUYNS, in *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.* 11 (1949), 1329-32; O. CHADWICK, *John Cassian* (Cambridge ²1968), 14-22. 420-30

36. Eucherius Lugdunensis, *Instructiones*, Buch I; *CPL* 489; ed. C. WOTKE, *CSEL* XXXI (1894), 63-139; vgl. M. SCHANZ, IV 2, 519 f.; R. ETAIX, in *Dict. d'hist. et de géogr. ecclés.* 15 (1963), 1315-17. nach 428

37. Iunillus Africanus, *Instituta regularia divinae legis* (2 B.); *CPL* 872; ed. H. KIHN, *Theodor von Mopsuestia und Junilius Afri-* ca. 542

canus als Exegeten (Freiburg 1880), 465-528; vgl. 215 ff.; M. SCHANZ, IV 2, 583-85; L. PIROT, in *Dict. de théol. cath.* 8,2 (1925), 1971-76.

38. (Ps. ?) Isidor, *De vetere et novo testamento quaestiones*; *CPL* 1194; ed. R.E. MCNALLY, in *Traditio* 19 (1963), 43-50; vgl. 37-43. 624-36

IV. DER HAGIOGRAPHISCHE DIALOG

Vgl. P.R. COLEMAN-NORTON, « The Use of Dialogue in the Vitae Sanctorum », in *JThS* 27 (1926), 388-95; M. PLEZIA, « L'histoire dialoguée », in *Stud. Patr.* 4 (1961), 490-96.

39. Sulpicius Severus, *Gallus* (3 B.); *CPL* 477; ed. K. HALM, *CSEL* I (1866), 152-216; vgl. M. SCHANZ, IV 2, 474-76; B.R. VOSS, *Der Dialog...*, 308-14. ca. 404

40. Gregorius Magnus, *Dialogi* (4 B.); *CPL* 1713; ed. U. MORICCA (Roma 1924); vgl. M. SCHANZ, IV 2, 614-16; F. TATEO, « La struttura dei dialoghi di Gregorio Magno », in *VetChr* 2 (1965), 101-127; R. GILLET, in *Dict. de Spiritualité* 6 (1967), 878-80. 593/4

V. DER SELBSTBETRACHTENDE DIALOG

41. Augustin, *Soliloquia* (2 B.); *CPL* 252; ed. H. FUCHS — H. MÜLLER (Zürich 1954); vgl. M. SCHANZ, IV 2, 411-13; H. MÜLLER (ed.), *Augustins Soliloquien* (Diss. Basel 1947; gedruckt — mit dem Text der Ausg. 1954 — Bern 1954); M. HOFFMANN, *Der Dialog...*, 155-159; B.R. VOSS, *Der Dialog...*, 233-45. 386/7

42. Boethius, *Consolatio Philosophiae* (5 B.); *CPL* 878; ed. L. BIELER, *CC* XCIV (1957); vgl. M. SCHANZ, IV 2, 161-165; R. del RE, « Boezio e il 'De consolatione philosophiae' », in *Cult. e Scuola* 6 (24) (1967), 34-40; P. COURCELLE, *Boezio*, in *Diz. Biogr. degli It.* 11 (1969), 157-162; 164 f.; S. OBERTELLO, *Severino Boezio* I-II (Genova 1974), zumal II (Bibliografia) 23-33; 115-127; 219-26. 523-4

43. Isidor von Sevilla, *Synonyma*; *CPL* 1203; ed. *PL* LXXXIII 825-868; vgl. J. MADOZ, *San Isidoro de Sevilla* (León 1960), 48-51; J. FONTAINE, in *Stud. Med.* S. III, 6,1 (1965), 163 ff.; in *Dict. de Spiritualité* 7 (1971), 2104-16. 610-15

DISCUSSION

M. Fontaine: La construction d'une typologie fondée sur la fonction respective des dialogues et sur leur orientation vers un public particulier est de grande conséquence pour une position correcte des problèmes de la création littéraire paléochrétienne en général. Ce caractère fonctionnel, qu'il convient de situer par rapport à la gravité d'une parole humaine en quelque façon messagère et écho de la Parole de Dieu, distingue essentiellement la littérature chrétienne comme telle: cf. l'introduction de notre petite *Littérature latine chrétienne* (Paris 1970; trad. ital. Bologna 1973). Cette fonctionnalité détermine une certaine *esthétique*, résolument hostile à une rhétorique fleurie et « divertissante ». La caractérisation antithétique de ces deux esthétiques se trouve au ch. 14 de l'*Octavius*, ainsi que dans la page initiale de l'*Ad Donatum* de Cyprien (voir notre commentaire dans *Aspects et problèmes...*, 159 sq.). On touche là à une constante ancienne de la réflexion esthétique des chrétiens.

Une remarque plus ponctuelle: le « dialogue hagiographique » regroupe de façon neuve et suggestive, dans la classification ici proposée, les *Dialogues* de Sulpice Sévère et de Grégoire le Grand. Mais n'y aurait-il pas là, aussi, un sous-genre des « dialogues de controverse », et de leur espèce « ascétique »? Dans l'un et l'autre cas, en effet, il s'agit de trancher par des récits de miracles bien attestés, récits utilisés comme des dossiers de preuves de fait (*testimonia extrinsecus* dans la théorie rhétorique de l'argumentation), en faveur de la supériorité d'un nouveau maître local de spiritualité ascétique: Martin face à Antoine dans la Gaule de la fin du IVe et du début du Ve siècle, Benoît et les « Pères d'Italie » dans la péninsule du VIe siècle. Dans les deux cas, ne s'agit-il donc pas a u s s i d'une c o n t r o v e r s e entre des courants et des conceptions de la vie monastique, assez différents (et en différend) pour susciter la composition de dialogues qui sont à considérer également comme des « dossiers » de controverse?

M. Schmidt: Sicher liegt auch den hagiographischen Dialogen ein latenter Konfliktstoff, die Bedeutung des jeweils gepriesenen Heiligen, zugrunde. Allerdings tritt dieser Konflikt nur ganz am Rande, z.B. in der Figur des Postumianus bei Sulpicius. Sonst wird der hagiographische Dialog durch eine narrative Folge vor einem begierig lauschenden Publikum konstituiert; er spielt also im eigenen Lager, während der Kontroversdialog den Gegner vorstellt.

M. Fontaine: Le « dialogue autobiographique » assemble ici de manière séduisante les *Soliloques* d'Augustin et la *Consolation* de Boèce. L'origine proprement chrétienne de ce type de dialogue entre soi et soi-même, et de cette méditation propre à apaiser une âme en grave crise, ne remonterait-elle pas à la grande tradition scripturaire et dans sa descendance paléochrétienne antérieure à nos deux dialogues: celle des *Psaumes*? Ainsi dans le *Ps.* 42,4 (*Vulgate*): *Quare tristis es, anima mea, et quare conturbas me? Spera in Deo quoniam adhuc confitebor illi, salutare vultus mei et Deus meus.* Ce dialogue du moi souffrant et pécheur avec la « raison » de l'âme religieuse a été magistralement incorporé à la littérature chrétienne (jusque dans la trame du style) par les *Confessions* augustiniennes. Un tel dialogue intérieur est promis à une riche descendance médiévale, dans le reflet littéraire de la pratique de l'examen de conscience et de l'oraison chrétienne, en particulier à travers le cas extrême des *Synonymes ou lamentation de l'âme pécheresse* d'Isidore de Séville (in *PL* LXXXIII 825 sq.). Vers l'amont, il faudrait en relier les racines à la doctrine juive des deux *yéser*.

M. Duval: M. Fontaine vient de montrer que les deux dialogues « hagiographiques » concernaient des problèmes monastiques. Je me demande si on ne pourrait pas leur joindre les *Collationes* de Cassien, que je suis surpris de voir aux côtés du *De musica* d'Augustin. Dans ces entretiens successifs, les Pères du désert sont des héros analogues à ceux de Sulpice Sévère ou de Grégoire.

M. Schmidt: Auch Cassian erzählt nicht, sondern lässt die ägyptischen Väter als Kronzeugen für bestimmte Themen (vgl. etwa

Conlatio 1: *De monachi destinatione vel fine*) argumentierend auftreten. Vom hagiographischen Dialog unterscheidet ihn nicht nur Thema und Textform (*narratio* gegenüber *argumentatio*), sondern auch die Funktion. Sulpicius wie Gregor geht es um Erbauung, die natürlich nicht ohne Konsequenzen bleiben soll, während Cassian eine Handlungsanleitung für angehende Mönche, für « Fachasketen » geben will. Bei Cassian autorisieren die ägyptischen Väter die inhaltliche Aussage, bei Gregor und Sulpicius sind die Heiligen, von denen erzählt wird, Vorbild in ihrer ganzen Existenz.

M. Fontaine: Le dialogue de controverse se développe par un processus de stylisation littéraire appuyé d'abord sur les *réalités* des colloques théologiques officiels des IVe et Ve s. (type: *collatio* de Carthage de 411); cette racine vivante du genre sera longtemps vivace, car l'arianisme des peuples barbares prolongera la tradition de ces colloques jusqu'à une époque avancée. Ainsi en Espagne wisigothique, où dans la seconde moitié du VIe s., le roi Liuvigild sert d'arbitre à un colloque entre les évêques catholique et arien de Mérida (cf. *PL* LXXX 141 sq.). Mais entre ces modèles réels et le travail conscient de l'auteur, ne faut-il pas faire aussi une place à la force d'inertie des habitudes scolaires: celles de la *controversia* rhétorique, dont, au reste, le terme même de « dialogues de controverse » évoque directement le souvenir? Cet exercice a pesé très tôt sur les formes de l'invention littéraire romaine (discours opposés dans Tacite et dans l'*Octavius*, qui reste aux origines du genre en latin). Cette composante scolaire maintient aussi un lien direct entre le nouveau genre chrétien et la tradition littéraire antique.

M. Schmidt: Die *controversia*, eine Übungsrede an Hand eines mehr oder weniger fiktiven juristischen Falles, mag — wie andere rhetorische Übungen auch — zur Ausformung der prozessähnlichen Situation des Kontroversdialogs beigetragen haben. Dass sie allerdings als eine nicht-dialogische Textsorte in einem spezifischen Sinn diesem Dialogtyp vorgearbeitet haben könnte, bleibt mir zweifelhaft, zumal wir ihr tatsächliches Gewicht im Schulunterricht der Zeit schwer abschätzen können.

M. Duval: Deux dialogues de Jérôme m'intriguent. Ils sont, en gros, placés aux deux extrémités de sa vie littéraire. L'*Altercatio* se trouve être le *premier* dialogue littéraire latin du IVe s. J'ai identifié à diverses reprises les sources de son argumentation dogmatique et de sa mise en scène littéraire (*REAug* 14 (1968), 145-180; 17 (1971), 272; 19 (1973), 62). Il est impossible d'en défendre le caractère historique et, pour la conduite du dialogue, il faut distinguer deux parties à peu près égales: la première s'arrête au moment où le Luciférien rend les armes et, d'adversaire, devient élève. C'est donc un « dialogue » composite. Comparé à l'*Altercatio*, le *Dialogue contre les Pélagiens* me paraît plus obscur dans la mesure où ses intentions affirmées démentent son historicité: Jérôme dit qu'il mettra en scène des personnages pour ne pas sembler viser des personnes; il ne veut s'en prendre qu'aux thèses qui pourront être librement exposées et discutées; mais, en dehors de quelques allusions à des écrits de Pélage, dont les thèses sont réfutées à la manière de celles d'Helvidius ou de Jovinien, je ne vois pas bien quelles sont les œuvres qui sont utilisées ou réfutées. Est-ce simplement parce que la littérature pélagienne a disparu dans sa majeure partie? Je note d'autre part la manière un peu surprenante avec laquelle, dans ce dialogue « anonyme », Jérôme se réfère explicitement à Augustin (cf. *REAug* 12 (1966), 15-21). Cet hommage est une entorse — peut-être tardive — à la règle qu'il s'est donnée, et le « dialogue » se termine aussi brusquement qu'il avait commencé, sans mise en scène.

M. Schmidt: Die chronologische Differenz zwischen beiden Dialogen spielt insofern eine Rolle, als der ältere mit seinen Zitaten zu Eingang (Tertullian) und Ausgang (Minucius) und weiteren literarischen Einflüssen (vgl. B. R. Voss, *Der Dialog...*, 190 f.) stilistisch stärker überformt und dazu transparenter gegliedert ist. Hieronymus hat sich also auch hier bei seinem ersten Versuch mit der Gattung relativ viel Mühe gegeben; M. Fuhrmann hat bei der *Vita Pauli* Ähnliches diagnostiziert. An dem längeren Augustinzitat zum Ende des *Pelagianer-Dialoges* ist in der Tat auffällig, dass es eingeführt wird — offenbar *honoris causa* — bevor der Kontrahent

bekehrt ist. Vielleicht haben die turbulenten Monate des Jahres 415 Hieronymus keine Ruhe zum Ausfeilen gelassen? Das Zitat aus Augustins *De peccatorum meritis* ist indes keine Verletzung der im Vorwort versprochenen Anonymität, da zwar für uns die persönlichen Kontakte Augustin-Orosius-Hieronymus in der Einfügung des Zitates gipfeln, für den Leser jedoch der Gesprächsteilnehmer Atticus jederzeit Augustin — wie zuvor Cyprian — zitieren kann.

M. Fuhrmann: « So musste z.B. ein Zeitpunkt gewählt werden, zu dem man sich in Ostia hätte treffen können », schreibt P. L. Schmidt zum *Octavius*, um die Wahrscheinlichkeitserfordernisse zu illustrieren, auf deren Erfüllung das römische Publikum bei der Lektüre eines Dialogs zu dringen pflegte. Der Dialog, der von historischen Personen bestritten wurde, war eben gewissermassen eine Beweisurkunde von der Art, dass er nichts enthalten durfte, was sich durch handfeste Tatsachen widerlegen liess, was den Rahmen gab für die Fiktion des Autors ab.

Hierzu eine Analogie aus dem Rechtsleben. In Rom dominierten mündliche Rechtsakte, die Schriftlichkeit spielte eine geringe Rolle. Das universale Verpflichtungsgeschäft der Stipulation verlangte die gleichzeitige Anwesenheit beider Parteien am gleichen Ort; der Versprechensempfänger musste fragen, der Versprechende antworten; ein Schriftstück pflegte den Akt zu dokumentieren. Wie aber, wenn — was öfters vorkam — der mündliche « Dialog » unterblieb und nur eine Urkunde aufgesetzt wurde, die das Zustandekommen des « Dialogs » behauptete? Dann galt das Geschäft, wenn die Urkunde bestimmten Wahrscheinlichkeitserfordernissen genügte (so zwar erst Justinian in Form einer allgemeinen Norm — doch wie hätte der Richter in klassischer Zeit den einzelnen Streitfall anders entscheiden sollen?): *disposuimus tales scripturas, quae praesto esse partes indicant, omnimodo esse credendas, nisi ipse* [d.h. die bestreitende Partei] ... *approbaverit in ipso toto die quo conficiebatur instrumentum sese vel adversarium suum in aliis locis esse* (Iust. *Inst.* III 19, 12).

M. Duval: La remarque de M. Fuhrmann sur la composante « juridique » romaine du *Dialogue* s'appliquerait encore bien mieux,

me semble-t-il, aux différentes controverses qui nous sont parvenues avec des indications précises de lieux, de dates, de témoins, comme l'*Altercatio Heracliani laici cum Germinio*, les *Controverses* d'Augustin avec Fortunatus, avec Maximin. En ce qui concerne l'*Octavius*, la question est plus subtile, car nous avons sinon un modèle, du moins un point de départ chez Aulu-Gelle. Je ne suis pour ma part aucunement « gêné » pour reconnaître cette « dette », tout en maintenant une certaine historicité des circonstances de ce *Dialogue*. Sur le plan esthétique en effet, il y a un progrès considérable entre les quelques indications d'Aulu-Gelle et la mise en scène du début de l'*Octavius* et du chapitre 14. Cette transformation est tout à l'honneur de Minucius. Elle n'exclut pas un fond historique — les indications précises sur le voyage d'Octavius à Rome, l'allusion à ses enfants restés en Afrique, etc. —, et elle a une portée symbolique. Ce paysage marin, avec ce mélange de calme et d'agitation, est celui de la vie des deux personnages principaux: inquiétude du païen qui ne trouvera son repos que dans la foi chrétienne, port du salut.

M. van der Nat: Dass Minucius Felix den Rahmen des *Octavius* von Gellius übernommen hat, möchte ich bezweifeln, obwohl er ihn sowie den Fronto wohl gekannt haben wird. Denn einerseits ist Gellius' Dialog traditionell aufgebaut: er enthält manche gebräuchliche dialogische Topoi, wie auch der *Octavius*. Anderseits gibt es zwischen beiden Dialogen erhebliche Unterschiede. Bei Gellius besteht die Gruppe aus zumindest vier Personen, von denen Gellius selbst schweigt; er ist Berichterstatter und bringt seine Anwesenheit nur am Beginn und am Ende des Streitgesprächs zwischen dem Stoiker und dem Peripatetiker zum Ausdruck. Dieses Streitgespräch findet am Abend statt; Caecilius und Octavius dagegen diskutieren einen ganzen Tag während der Ferien (ein traditionelles, auch bei Varro und Cicero vorkommendes Motiv). Bei Gellius finden wir nicht zwei Reden unterbrochen durch ein Intermezzo, worin der Schiedsrichter zu Worte kommt, sondern zwei Mal zwei kurze Reden und es werden mehrere Diskussionen erwähnt (Gell. XVIII 1, 15: *haec atque alia quaedam... conferebant*). Was den

Schiedsrichter betrifft — ein Motiv, das bereits bei Plato zu finden ist, und sich seit Cicero (vgl. im wichtigsten Vorbild des Minucius, *Nat. deor.* I 7, 17; vgl. auch *Fin.* II 35, 119) in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten nicht nur in römischen, sondern auch in griechischen Dialogen nachweisen lässt —: die Rolle des Favorinus ist ganz anders als die des Minucius Felix; sie erschöpft sich in einer Zurechtweisung des Peripatetikers und einer Entscheidung zugunsten des Stoikers; seine Bemerkung über die *argutiola* ist nicht allgemein und wird nicht in einem Intermezzo gemacht, sondern sie richtet sich unmittelbar gegen ein Argument des Peripatetikers und leitet die Entscheidung des Favorinus ein. Bleibt somit nur der gemeinsame Schauplatz des Dialogs: der Strand von Ostia. Was dies angeht muss man bedenken, dass Ostia seit und infolge der Anlage des *Portus Augusti* ein stiller Ort geworden war, der zu Ausflügen einlud; in diesem Zusammenhang ist m.E. Minucius' Charakterisierung von Ostia als *amoenissima civitas* (2, 3) im Hinblick auf Cic. *Leg.* II 1, 3: *amoenitatem et salubritatem hanc sequor*, sehr wichtig. Weiter findet in Iustins *Dialogus cum Tryphone* das Gespräch des Autors mit dem alten Mann in der Nähe des Meeres statt (*Dial.* 3, 1 sqq.). Zusammenfassend meine ich, dass Gellius' Dialog nur als eine Parallele, nicht als das unmittelbare Vorbild des Minucius Felix zu betrachten ist.

Ich möchte noch etwas hinzufügen, was sich nicht auf Ihren Vorschlag bezieht, nämlich dass die Auffassung, Minucius Felix habe sich besonders gegen Favorinus und seinen Kreis gerichtet, m.E. unrichtig ist.

M. Schmidt: Unterschätzen Sie nicht die Analogie der gemeinsamen Dialogszenerie? In beiden Fällen treten 1) drei Partner auf, 2) zwei Kontrahenten und 3) der dritte als Schiedsrichter. Der Kontroversdialog findet 4) am Strand von 5) Ostia statt, wo man 6) am Ufer spazieren geht (Gell. XVIII 1, 3: *ambulabamus autem in litore* = Min. Fel. 2, 4 *inambulando litore*). 7) Das Gespräch endet (Min. Fel. 40, 2) bzw. spielt am Abend, und zur Nacht trennt man sich (*discessimus*). Das Ausmass der Übereinstimmung, das insgesamt

weit höher liegt als mit jedem einzelnen ciceronischen Dialog, auch zu *De natura deorum*, bis hin zu wörtlichen Aufnahmen (Nr. 6), spricht für sich. Natürlich stehen einzelne Motive in der mindestens bis auf Cicero zurückführenden Dialogtradition; mit *discessimus* endet auch *Fin.* (IV 28, 80) und Tacitus' *Dialogus* (42, 2). Indes führt es nicht weit, die einzelnen Linien sich rückwärts im Dunkeln verlieren zu lassen, und den Text, wo sie sich versammelt finden, beiseite zu schieben. Die Ökonomie der Thesenbildung gebietet es, Minucius direkt auf Gellius zu beziehen, der ihm auch zeitlich am nächsten steht. Cicero hingegen kommt z.B. als Vorbild der Schiedsrichterrolle nicht in Frage: *Nat. deor.* I 7, 17 sieht er sich in der Rolle eines unparteiischen Zuhörers (*tu autem nolo existimes me adiutorem huic venisse, sed auditorem, et quidem aequum*); er bildet sich ein Urteil, gibt es jedoch nicht ab, was ihm als jüngerem auch nicht zustehen würde. Ich meine also, dass Minucius insbesondere den Rahmen des Gellius (XVIII 1, 1-3 und 15 f.) übernommen hat und ihn seinen Intentionen anpasst, so wie er auch in Beispiel Nr. 6 sprachlich im Detail variiert.

M. Fontaine: Faut-il écarter aussi radicalement tout rapport avec la littérature non chrétienne contemporaine? Au niveau des formes, de la topique, du style, ces dialogues chrétiens sont *aussi* des œuvres « antiques tardives », présentant en tant que telles des traits qui les distinguent des dialogues classiques, cicéroniens en particulier. Outre que l'*Octavius* était encore connu et admiré au IVe siècle, et qu'il était, à ce titre, un médiateur efficace de nombreux aspects cicéroniens du dialogue, il faudrait distinguer, parmi les genres de dialogues de la nouvelle classification, ceux qui présentent encore bien des traits « classiques » (ainsi, en particulier, les *Dialogues* de Sulpice Sévère). Si la différence des publics tient une place importante dans l'esthétique choisie pour tel dialogue, c'est une raison de plus pour faire une place à part aux œuvres qui, comme celle de Sulpice, ont déféré au goût (et donc aux exigences esthétiques) d'un public lettré, en acceptant de composer avec les raffinements et le style fleuri de la tradition antique.

Cette légère « correction d'angle » nous incite à observer le respect d'un *pluralisme esthétique* des formes littéraires chrétiennes. Si les chrétiens refusent, à la suite des philosophes, les mensonges et les « fards » (*fucus*) d'un style trop apprêté, ils n'ont pas *une* esthétique qui s'impose à toutes leurs œuvres. Là aussi, les composantes personnelles (goût de l'auteur) et collectives (goûts du public) imposent à une édification et à une pastorale efficaces le respect de la diversité (« Il y a bien des demeures — même esthétiques — dans la maison de mon Père »). Aussi l'auteur de dialogues doit-il chercher une *via media* difficile entre les données, souvent esthétiquement misérables, des entretiens réels (cf. le latin des évêques donatistes en 411 !) et l'oreille chatouilleuse des μουσικοὶ ἄνδρες convertis à l'ascétisme, mais non pas encore à un atticisme monastique insoucieux du trop bien dire.

M. Schmidt: Ich stimme Ihnen zu, dass auch eine Reihe von christlichen Dialogen im Blick auf ein gebildetes Publikum ciceronianisiert, und habe dies mehrfach betont. Andererseits kam es mir darauf an, dass diese Cicero-Rezeption in meiner Gattung keine kontinuierliche Linie ausbildet. Weder Augustin noch Sulpicius greifen auf Minucius zurück oder verdanken ihm wesentliche Anregungen. Ich habe auch eine Beziehung der christlichen Dialoge als, wie sich versteht, spätantiker Dialoge zur säkulären Literatur der Epoche bzw. zu christlichen Formalternativen (Traktate, Briefe, Augustin *Confessiones* zu den *Soliloquia*) nicht geleugnet, meine aber, dass sowohl der Ciceronianismus wie auch eine spätantike Stilebene allenfalls einen mindestens partiellen Kontrast abgeben, von dem aus man den christlichen Dialog als eine genuine — und legitime — Möglichkeit christlicher Streitprosa zutreffend beurteilen kann.

M. Cameron: The dialogue is a classic illustration of the second of the two main theses of my own contribution — a form of enormous practical potentiality that was extensively used by Christians and virtually ignored by pagans. Despite its early appropriation for Christian apologetic — and, by Minucius Felix, in a highly literary

form — we know of no pagan counterpart. The essentially philological character of Macrobius' *Saturnalia* appears the more striking still when compared with the genuine, controversial issues discussed in the surprisingly large number of Christian dialogues you have managed to assemble. Nothing, for example, even on the "ideological" interpretation of Vergil so prominent among Christians.